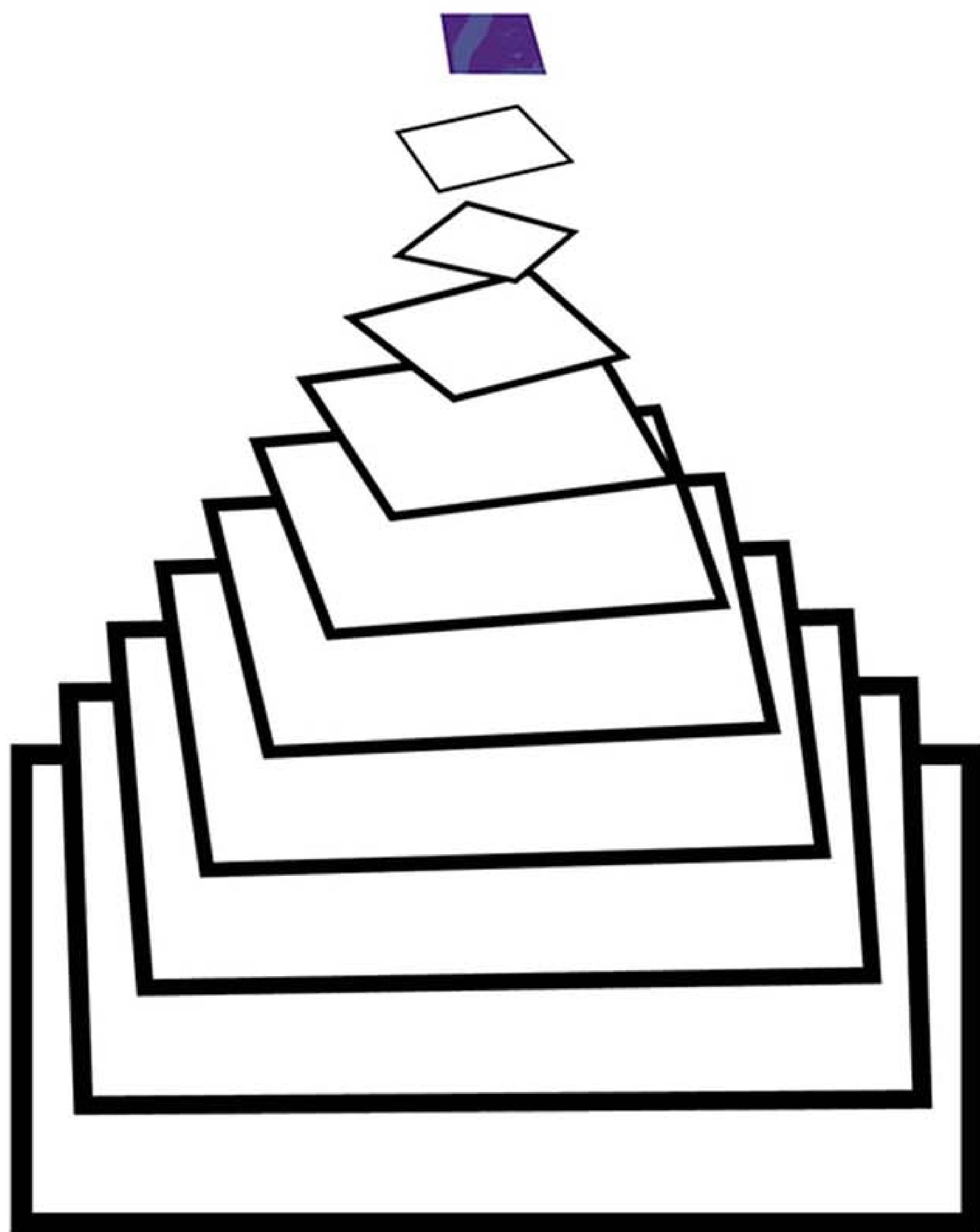
壶里春秋

朱维铮

COLLECTED WORKS *of* ZHU WEIZHENG



中信出版集团

版权信息

书名:壶里春秋

作者:朱维铮

ISBN:9787508690780

中信出版集团制作发行

我应该有一颗属于自己的头脑，我可以有一颗属于自己的头脑。

朱维铮

序

虽说中国的文明史，走过了多长的历程，如今还说不清，但有文献可征的家珍，至少可数到公元前第二千纪，已成史家的共识。

时间的悠久，固然是中国历史的特色，却并非唯中国才有的历史特色。假如追寻中国文明的源头，眼睛只盯住古华夏族的那些聚落，或者考察中国文化的传统，注意力仅仅集中在汉族的或汉化的大小王朝的腹心区域，那就无异于忽略了中国历史更重要的特色，即同时性的相对性。

用不着再次强调在广袤的中国大地上同时生息着众多的民族，也用不着再次提醒作为主体民族的汉族也属于历史的产物。这都早成史家的常识。

问题在于，常识归常识，我们的史家似乎总摆脱不了中世纪的所谓正统加道统的成见，叙史常见王朝中心论，释古偏向文化一源说。这都合乎所谓大一统观念。可是意识的要素在历史研究中只起从属的作用，不是在近半世纪以来屡被载入教科书吗？同一时代，社会形态必呈空间差异，文化传统必具多元格局，不是曾由各类学术论著提供例证吗？中华文明从来属于时空相连续的复合体，不是已受中外研究者日益重视的一个基本史实吗？

当然，认识并且把握这一基本事实，绝非易事。汤因比晚年重写《历史研究》，将卷帙浩繁的原著缩编成修订插图本一卷，序言又强调要将人类史当作一个整体来加以考察，其中说道："为了持有一种公允的、平衡的全球观点，我们必须抛弃自己的幻觉，即某个特定的国家、文明和宗教，因恰好属于我们自身，便把它当成中心并以为它

比其他文明要优越。对于这样的历史学家来说，他的先辈们的立场，出乎意料地成了全面认识这个世界真实景象的障碍。”不论人们怎么看待汤因比的全球观点，但他指出的“幻觉”，在我们的史家头脑里有没有呢？似已毋庸举证。

从时空连续性的角度看待我们的文化史和文明史，还需面对历史本身的内在要求。王元化先生主编“学术集林”，鉴于学术研究空谈成风，一个意向便是要给实证的研究提供一席之地。我深表赞成。那种接受孔德主义而排斥思辨的所谓实证史学，不该同清代汉学的经史考证混作一谈。后者讲究“实事求是，无征不信”，指的是做学问的态度与方法。尽管18世纪中国的政治环境不容思想自由，那时代的汉学家们仍不否定思辨，并坚持对历史与文献的实证研究，来抵制弥漫于意识形态领域的空疏独断的学风。倘说重视从历史本身说明历史的实证研究，应该替现代性的启蒙运动屡遭颠扑负责，那岂止是于史无知而已。

必须承认，以上所说我们的历史研究曾经存在的毛病，我都犯过。及至稍悟其非，又经多年力求挣脱思想桎梏的煎熬，自觉对于传统文化和古近学说，有了较为深入的整体认知，时年已届“不惑”矣，可谓后知后觉。

劫后余生，专以治史为日课。只是忝居讲席，虽得教学相长之益，也受务广而杂之累，每感学思有得，指望从容形诸文字，却常常由于纷至沓来的教书事务而中辍。一晃20世纪到尾声了，跻身史林眼看接近五十年，依然没法给自己的学术生涯算总账。

理由呢？说来也简单。当年受好奇心驱使，选读了历史学科，梦想打破中国古文明的特性是什么的闷葫芦。哪知闷葫芦没打破，自己反而被越来越汹涌的政治运动浪潮，冲得头脑昏昏，真正掉进了闷葫芦。《西游记》里的孙悟空，识破妖魔诡计，拔根毫毛变作假葫芦，换了太上老君的真葫芦，反将妖魔装入其中。可惜我辈无此神通，被

原产苏联的假马列葫芦一吸，便在劫难逃，没有化作脓水，已属万幸。只是葫芦虽假，在里面待久了，反思历史就很难超脱昔日成见，所谓假作真时真亦假。所以，这些年关于中国的历史文化，讲得写得不算很少，却觉得疑窦反而更多，怎敢自以为窥史已明究里，述学尚成系统呢？

意外的是上海文艺出版社以为有必要让学者们结一结账，要求海内外若干人文学者自编或由人代编一部选本，撷取各人学术论著的精义，集合成一套丛书。当闻知组稿名单中有我，赶紧敬谢不敏，理由已如上述。但终于难违厚意，只好知其不可为而为之。

我向来赞成这样一种看法，即任何论著，一旦公诸于世，它就不再纯属作者本人。就是说，随着论著化作公众读物，其价值便不能用作者的写作意向为衡量尺度，因而倘要以节录的形式进行筛选，也许由他人来作更好。

就这样，我的几位学生，便主动向我伸出援手。初稿由廖梅女士与吴通福先生共商体例，并由吴先生编就。拿到初稿，我不禁吃惊。仅靠节录拙作原文，就构建成逻辑堪称合理的系统。如果由我自编，不知能否达到这样的程度。然而我还是希望有时间通校。岂知转眼三年，在我这里初稿还是初稿，而丛书仍欠拙作一种，真成了蛇足。其间屡蒙高国平先生督促。于是只好求助张完芳女士，由她校勘拙作并调整结构，使如今呈献给读者的这本小书，编得更有点像俗谚所谓文如其人。凡此，叫我真不知怎么感谢才好。

有必要解释一下书名。壶者，葫芦也。距今七千年的河姆渡新石器时代文化遗址，与稻米同时出土的人工驯化植物，就有葫芦。因此，《诗经》屡次歌颂葫芦的嫩叶可以下酒，葫芦的果实可以疗饥，而孔子也把“系而不食”看作葫芦的备荒品格，《孟子》称道迎王师盛酒浆的器皿由干葫芦制成。可见汉以后将葫芦神化，属于遥远的传统的追忆。同样人所共知，现存中国最早的编年史，名曰《春秋》。

它是否孔子的述作，代有争议，但中国史家将“春秋”作为史学的通称，却已约定成俗。既然自省治史久矣，仍然没能打破历史的闷葫芦，至今日日如坐闷葫芦中，于是承认现状，为这本小书取名《壶里春秋》。

假如这本小书，承蒙读者一顾并惠予批评，那将是我的荣幸。

朱维铮

2002年2月于复旦北隅破壁楼

一
众说纷纭的传统

“传统”是什么？

它是社会所累积的经验？它是一个民族的共同生活方式？它是某种文化的心理积淀？它是比习惯势力更加顽强而持久的旧意识？它是集合人性丑陋面的酱缸？它是家庭族类赖以延续的道德枢轴？它是真善美与假恶丑共存共荣的智慧树？它是……？

新的旧的诠释，已经如许纷纭，还有更新的或者更旧的异调，在谱写，在重弹。作为读者或听众，怎不时感目迷神移，难以适从？

难以适从，并非坏事，至少表明我们在何适何从之际，多少有了选择余地。那种在上者一锤定音，在下者便跟着变调，能说是更好的局面吗？自然，对于目前这样的争说传统的情形，不舒服者仍有，讥之为“鸦鸣雀噪”。其实在自然界，鸦鸣雀噪固然不太好听，却不失为颇有生气的表征，倘若鸦雀无声才觉得舒服，那不是在眷恋死气沉沉的过去时代么？

不过，讥评虽然未必出于善意，问题却不容忽视。目前关于传统的种种诠释，音调如此错杂，蕴涵的价值判断又如此大异其趣，在可以望见的将来，争论诸方也未必能够达成共识，——单是这个现象的本身，便值得深省。

1994年

二
“统”字解

“统”的本义，是缫丝时从众多蚕茧抽出的头绪所打的结，抓住它便可顺利缫出一束丝。衍化开去，凡涵义相似的概念都可称为“统”。所以，形容万有总束于一个根本，称一统；形容君主嫡系或总规律总宪章世代相承不绝，称王统、道统、法统；形容某一君主世系是“天命”的唯一寄托，便是正统，反之是闰统、伪统。

1994年

三
传统的古典涵义

所谓传统，在中国的古典涵义，就是历代相传、至今不绝的某种根本性东西。这种根本性东西，有的社会学家称之为社会所累积的经验，它的作用在于维持社会所公认的合宜的行为规范。我以为这样解释传统的涵义，或许比“文化心理积淀”说更合实际。任何时代任何社会都有公认的合宜的行为规范。但合宜不合宜，固然呈现为心理状态，却只是经验在观念上的凝聚。薙发留辫，从鲜卑族到满族，是世代相传的经验，被认为是合宜的，但在束发戴冠的汉族人看来则是不合宜的。清初两族竟为此发生流血冲突。然而，一旦薙发留辫成为满汉各族的共同经验，到清末革命党人要强迫剪辫子，便成为汉族人的莫大问题。这就难以用“心理积淀”加以解释。

1986年

四
传统好比人体免疫机制

毫无疑问，传统是一种巨大的惰性力量。但也毫无疑问，惰性力量不等于反动力量。我曾把传统比作人体的免疫机制。免疫机制的作用，就在于保护人体功能的稳定、平衡，在正常状态下可以抗御致病菌毒的入侵，否则将使人体处于无抵抗状态。如今仍令群医束手的艾滋病，就属于综合免疫功能缺乏症。然而，当人体处于疾病状态，需要输入健康血液或者移植健康器官，那时如何克服自身免疫机制对于异体的抗拒排斥功能，则又使群医为难。作为一种惰性力量，传统犹如免疫机制，属于社会的特定功能，本身无所谓好或坏，无所谓精华与糟粕；至于它起的作用是好是坏，需要发扬还是需要抛弃，问题也不在于它本身，而在于社会是否健康，或者患了哪种疾病。这就是我说的现状。

1984年

五
传统的时空连续性

在我看来，中国历史非但没有证明我们的国度存在过自孔子以来便一成不变的传统，而且只能证明所谓传统总在发生时空连续性的变异。尤其从17世纪以来，也就是我们的星球变小的速度加剧以来，中国的文化传统，旧的消失和新的出现，变动如此频密，致使生活在20世纪末的我辈，已很难理解本世纪初的同胞先辈如何看待历史的眼光和尺度。就是说，我们和我们的高曾乃至祖父辈，已经出现了文化隔阂，遑论更遥远的时代或更阔略的空间的文化变异和交互影响的历史实相。

中国的传统，空间的相对统一性，从不意味着诸种历时性文化共存现象的消失。同时共存的各种历时性文化，差异那样明显，未必能以当时的帝都王畿的现象作为代表。后者可以从政治传统方面代表共时性文化，却往往着重体现这个传统的负面。假如把这些负面现象，横不顾空间界定，竖不顾时间差异，杂凑在一起，指为所谓一以贯之的传统，那能说不是反历史的臆断吗？

1994年

六
人世间没有不变的传统

人世间没有不变的传统，或者说没有自古及今一以贯之的传统。中国的幅员与人口，中国的民族与语言，中国的历史与现状，都使中国堪称一个小世界。这个小世界的生成史，至今仍属学者们没有完全探究清楚的课题。有一点则是无可否认的历史事实，那就是这个小世界，尽管常被说成自我封闭或自我完善的典型，但无论考古学、人类学或历史学的研究，都在不断提供否定性的证明。

1994年

七
传统三种

据我的考察，到20世纪前期，中国社会至少已有三种传统并存：在清中叶前定型的所谓本土文化传统；由西方资本主义入侵后形成的所谓西学传统；从20世纪20年代“以俄为师”后出现的所谓苏化传统。到20世纪40年代末为止，这三种传统既相互碰撞、摩擦、猜疑、忌恨，也相互熟悉、容忍、吸取、同化，却没有完成整合的过程。它们各自在不同层面不同层次起作用，就是说都有自己的生存范围。

假如承认这个历史事实，那末所谓本土文化传统，不仅从辛亥革命后已逐渐退出政治层面，而且在五四运动后已逐渐转入较低的文化层次，便同样是合乎逻辑的进程。因而，倘说它仍然是支配中国人精神领域的唯一传统，从相反取向予以诅咒或者赞赏，岂非正好是反历史的两极相通？

1990年

八
守传统与反传统

由世界历史所昭示，对于传统的相异乃至相反的态度，存在于一切时代一切民族之中。远的不说，例如堕胎合法化问题，在西方政界辩论多年，一度还成为美国总统选举战中双方相互攻讦的话题，长期辩而不决。反堕胎法者固然出于保守宗教传统的理由，主堕胎合法化者又何尝不是出于维护传统的理由？只是后者要维护的是个人自由传统，实际反对旧教传统。

因此，守传统与反传统，或者套用成说，即卫道与叛道，这种相反态度长存的现象，并非近代中国所独有。

然而，西方社会的反传统，时常自称在维护传统，也就是时常站在卫道的基地上。而中国早在晚明王门左派出现后，这种分明叛道却口称卫道的“传统”——从朱熹到王守仁都采取过的立场，便在起变化。直到“五四”，公然反传统，便成了激进的或自命激进的青年知识分子的一种传统，虽然其间其后也有色彩隐晦的时候。以反传统为传统的现象，当然也并非近代中国所独有，可是与同时代西方那种现象相映照，却引人注目。

怎么理解这样的现象不同呢？答案主要不在传统，而在现状。

1994年

九
传统的力量

没有一个时代，没有一个民族，不曾感受到传统的力量。

十多年前，杜维明教授写过一篇《有关“传统包袱”的感言》，说到他当时的一个结论：“美国独立虽然还不到两百年，今天一般美国知识分子受传统包袱所‘迫压’的程度也许远较号称拥有五千年文化的中国读书人为重。”

以前我对这话是怀疑的，后来却疑信参半了。那由疑而信的一半，就是近一年来在北美的感受，印证了杜维明关于今天美国知识界有着当代中国读书人不能想象的传统包袱的说法，是确实的。

明显的见证便是遍布于美国和加拿大各地的“国家历史公园”，用中国的术语来说，就是国家重点保护的文物古迹。一座旧城堡，一片老战场，一所独立前举行过重要会议的老房屋，一个早期移民团体聚居过的旧农庄，诸如此类，都由政府出资，经过历史学家和考古学家多年共同的努力，复原成当年的模样。而所谓当年，距今最长的不过两百来年，最短的不过几十年，在中国人看来，多半都算不上什么古迹，而是近迹。假如一座被废弃不到百年的农庄，都要斥巨资复原，那末中国将遍地皆是“重点保护”的历史遗迹了。不消说，北美这些国家历史公园的设置，同样有发展旅游业以解决就业问题的动机。然而见到如织的游人，驾车数百千里，到达这些多数在僻远小村镇的地方，那样专注地倾听导游如数家珍的历史介绍，那样认真地同衣装操作一如当年的“历史人物”讨论过去生活，不由得令人感到他

们是在花钱接受传统教育，也不由得令人感到非但知识分子，而且不同群体，都在接受传统的“迫压”。

假如我们不止于浮面的掠影，而能更深入地观察北美普通人的家庭和社团生活，那就更能证实传统的作用。譬如说那里离婚率高，照中国报刊的通常解释，是由于对待家庭组合采取轻率态度，然而据我的观察，情形则正好相反，多数家庭破裂的悲剧之所以发生，恰是由于过度重视家庭生活的传统在起作用。又譬如说，北美社会中普遍存在的宗教组合，作为一种传统力量，在维系家庭、亲族和朋友关系方面，那顽强程度常令我们瞠目。

然而杜维明的结论的后半，即是说现代中国知识分子已把“传统的包袱”抛弃了，则仍然令我生疑。

不错的，从晚清以来，尤其从“五四”以来，抛弃传统的呼喊，不绝于耳，不过相反的所谓传统沦丧的哀叹声，同样不绝于耳。然而时过上百年，环绕传统的争辩仍然高潮迭起。这只能解释为，即使现代中国的知识分子的意见一致，想要抛弃传统，而且付出了几代人的努力，却几乎每一代人都发现，“传统”还在那里。何况即使在知识界内，对于传统应否抛弃的意见，并不一致。

这里不是想说，中国几代知识分子的努力都付诸东流了；实际远非如此。这里仅想指出，中国知识界感受着传统的重压，其程度决不稍轻，但是面对传统的力量，多数人的反应却与西方知识界的主流不同，怎么回事呢？

1994年

一〇
有时间一贯的传统么

几乎所有否定传统的论著，都忘记了检视立论的出发点。这个出发点，恰好与肯定传统的多数论著相同。简单地说，就是认为从孔夫子到孙中山，中国存在着一个一脉相承的“传统”；而且还每每好用大字眼作为定语，道是“中华民族的传统”。

中华民族本是近代形成的集合概念，如今集合着五十多个民族。这中间汉族无疑是主体，但也无疑是平等的一员。倘说中华民族传统，前提当然是默认这是一个多元文化的传统。要是不顾这个大前提，简单地把汉族传统当作整个民族传统，岂非大有不讲逻辑之嫌吗？

就是汉族，也是个历史性概念。它由上古的华夏、东夷、荆楚、百越等族类反复同化集合而成，形成不会早于秦汉帝国“大一统”之前，而后又不断与内地及周边诸族同化融合，方才逐渐定型。“汉人”作为族类概念，大约流行始于北朝，盛于金元，而得名则来自“汉朝”。西汉王朝的开国君主产于楚地，楚人向来自称蛮夷。因而西汉中叶改尊儒术后，那些君主们便为祖先血统是“夷”非“夏”而伤脑筋，致使各派经学家费了百余年力气，才寻出刘家鼻祖原来是唐尧时一个屠龙专业户的经典依据，总算与华夏族攀上了亲戚。唐朝与汉朝并称盛世，然而唐朝皇族分明是胡汉混血儿的后裔，尽管这家皇室早就强拉据说就是老子真讳的李耳做自己的远祖，五百年后的朱熹仍然指斥唐朝宫廷生活用的是胡人伦理，就是说率天下以非礼。那末朱熹本人呢？虽然朱元璋做皇帝后曾想认他做祖宗，以证自己骨血同

含道统和正统，然而这位自命为道统传人的南国土著哲学家，真要寻起“根”来，怕也难说不是蛮越人遗传基因的携带者吧？

从这些小例子，就可说明，即使讲汉族传统，不论讲的是王统、道统，或者曾在当代中国变成红与黑大防的血统，都是在历史上变动不居的概念，哪有什么从孔夫子到孙中山一脉相传的“统”？

1994年

二

有空间一致的传统么

我们仍然存在的传统，假如没有一贯性，那末有没有一致性？这个问题，不妨从逻辑角度略作讨论。

根据目前学术界的通行说法，中国自19世纪40年代起，便发生了前所未有的社会大变动。这种变动，用教科书的说法，就是由封建社会变成半殖民地半封建社会。后者持续时间有多久？一百零九年，还是七十八年？尚有争议，姑置不论。但自20世纪40年代末开始，中国大陆再次发生了前所未有的社会大变动，进入了社会主义社会，则也没有争议。

这样的通行说法，在历史研究中是否受到重新审视，那是另外的问题。由于目前的传统讨论，尤其是反传统的议论，几乎无不把此说当作既成事实，当作评估中国传统的逻辑出发点，因而我们也不妨由此开始。

按照逻辑，中国处于半殖民地半封建社会，既然那样长久，则无论如何，社会中至少已有新旧两种传统并存。套用通行说法，新者可称半资本主义传统，旧者可称半封建主义传统。目前论者都承认，半殖民地半封建社会，与封建社会一样，给中国人民带来苦难，否则就不会有辛亥革命，有北伐战争。那末，按照逻辑，倘把中国仍不进步的原因，归咎于传统，无疑应该由两种“半”传统平均负担。要是认为罪责仍在已经半身不遂的旧传统，未免失诸公平，况且再依逻辑，推论下去，也很骇人。

同样按照逻辑，中国大陆的社会主义，实行已四十年，则无论如何，社会中必有已占主流地位的更新传统。前面两种“半”传统，纵然顽强，但它们的载体，无论阶级或制度，都已被宣布消灭了三次以上，因而这两种“半”传统，照经典说法，都变成了无皮之毛。群毛在空中飘荡，固然令人不舒服，但倘说仍能啸聚成阻挠中国进步的主要力量，仍在于这类传统——借用余英时教授的形容，就是“游魂”，那至少要蒙逻辑不通之讥。

1994年

一二
不通的否定传统论

我觉得，近年关于传统的否定性诠释，虽然不论雅言俗讲，都不乏针砭锢弊的灼见，但有一点与多数肯定性诠释同病，程度不等地忽视了逻辑与历史的相关度。

传统是历史的东西，传统的研究不能单靠逻辑的思辨而无视历史的事实，这似乎是诠释者们都同意的。只消指出唯逻辑论者也不得不用历史现象作为演绎推论的外衣，便可作证。

既然如此，那末讨论传统的出发点，就在于承认它是历史形成的真实存在。这个存在，属于社会的特定功能，与社会发展的一般过程，既同步又不同步，从而显示它自身也是一个过程，一个处在生成、定型、破裂与转化的永恒运动中的过程。因此，如同存在于历史中的任何过程一样，传统的惰性再强，也不能不发生变异，或消逝，或改型，或创生。

消逝了的传统，未必不足道。新冒出的传统，未必可称道。中国的历史，如汤因比所称，曾经在三千年内代表“半个世界”，自然更其如此。

所以，即使从纯演绎的角度，先立论，后求证，也很容易在悠远而庞杂的中国历史记录中，撷取足够多的孤证特例，以满足任何悖论的“充足理由”的需要。

那末，肯定传统，或许旨在迫死人复生，以助驱邪除病；否定传统，可能意在借钟馗打鬼，为我清道开路；这样相反相成的古怪现

象，不是不足为异么？

然而仍然令人感到诧异。诧异的就是激烈主张反传统的朋友们，似乎并不感到自己正在被形式逻辑框架套住，陷入了“非此即彼”的僵硬思维中。

1994年

一三
传统与现代的相关度

一个社会，一个制度，处在相对健康的状态，活力充沛，生趣盎然，使多数人感到安全和稳定，那就会导致安于现状的心态，并且把这样的现状归功于传统。假如这样的社会和制度出了毛病，导致某种动荡和不安，然而其自身仍然可作自我调整，那末即使不满现状的人们，即使分明反对居主导地位的传统，也仍然会以传统守护者的姿态出现，其实是守护传统的另外功能。

倘若现状变得不堪忍受，倘若由现状受惠的那些群体也变得好像沉舟上的老鼠一样纷纷窜向安全地方，人们追究昏暗破碎的现状的成因，发现阻滞社会更新的保守、怠惰、无能、颟顸、庸猥、自私等表现，而拒变斥异正是传统的本能。在这样的时代，在这样的社会，为了改变现状，人们在批判旧制度的同时，对传统表示义愤，施加攻击，主张否定乃至抛弃，也是很自然的事。

1994年

一四
精神的物化和物化的精神

文化是社会生活的部分，而不是整体。社会生活有物质领域和精神领域，或者说物理世界和心理世界，文化便是两个领域或两个世界的沟通结构，简单地说就是中介。这个中介性的结构，底部毗邻物理世界，往往凝结为物化形态；上部则毗邻心理世界，往往升华为观念形态；而语言（包括有形声语言如文字口语，非文字语言如图像及工艺），便是沟通结构的素材。经过这个中介，才促使两个世界相互联系。这就表明，文化的结构，并非简单地一分为二，而是有三重层面。

又

我是主张文化包括精神和物化了的精神的，因而倾向于“三重结构”的诠释。因为我曾通读已译成中文的马克思、恩格斯的全部论著，越读越发现在大学时代被灌输的所谓马列主义真谛，即斯大林主编的《联共（布）党史简明教程》中间，号称由斯大林亲撰的“辩证唯物主义和历史唯物主义”那个概括，距离马克思本人的唯物史观，何等遥远。依据唯物史观，主观与客观之间，或者说心理世界与物理世界之间，需要相互沟通，而沟通必定要有中介。文化便兼具两个世界的中介性质。它的底部大多表现为物化的精神，因而更靠近物理世界。它的上部大多表现为单纯的精神，因而更靠近心理世界。如果这一诠释符合实际，那末可以说我们的世界具有三重结构，基部是社会结构，顶部是心理结构，联接二部的就是文化结构。心理结构玄虚难

测，社会结构深广难测，可以测度并且体现特定的心理与社会结构的独特表征的，就是在特定时空形式中运作的特定文化结构。

1986年

一五
作为函数的文化

文化既然是中介，它在传统世界中，便不是自变量，而是因变量。变量是物理学概念，源于数学列代数式或方程式的变数。在数学中，凡任意取某数，它本身可由内在因素决定消长变易的，称作自变数，而消长变易需由自变数决定的，就称作因变数，或称作自变数的函数。如果承认文化既属于物质世界，又属于精神世界，如果暂时撇开精神与物质孰为第一性的玄思，而承认两个世界都是客观存在，那就不能不看到作为外部现象的文化，相对于两个世界来说，都属于因变量，也就是同受两个世界制约的复合函数。两个世界的任何变动，都会使传统文化扰动、改型，乃至发生新旧更迭。但两个世界的变动不可能同步，因而处于中介地位的传统文化，便必然体现由不同步而产生的矛盾或冲突。所以它虽是因变量，但相对于两个世界来说，却不是消极的、纯被动的沟通结构。相反，错综复杂的矛盾冲突，使它在沟通社会生活中起着积极的、促动的作用。就是说，它总的说来是个因变量，但它的促动作用，也使它在一定情形下成为自变量，从而显示它自身也是一个过程，一个处于生成、定型、破裂与转化的永恒运动中的过程。

1986年

一六
活文化·死文化

历代相传的文化，大致可分为死文化和活文化。所谓死与活，应作辩证的理解。经验表明，一切生命体，出生便意味着走向死亡。对人来说，生死尤其是不可逾越的界限。但在自然界，生死并没有绝对分明的界限，一类生命的产生和延续，必以另一类或多类生命的死亡为前提和条件。我赞成马克思对黑格尔的批评。马克思不同意黑格尔把观念形态看作造物主，以为观念性的东西“不过是在人类头脑中变了位并且变了形的物质性的东西”。随着社会所公认的合宜的行为规范，有的仍旧，有的变形，有的更新，维持它的那些社会所累积的经验，在内容和形式上都不相同。于是，在历史上存在过，兴旺过，但在现代社会文化生活中已消逝了的传统，自然失却存在的依据。体现这种传统的文化形态，无疑都属于死文化，例如著名的玛雅文化、金字塔文化，以及我国古代的东夷文化、铜鼓文化等。它们是考古学家、人类史家、文化史家感兴趣的对象。相反，先辈曾经认定是合宜的行为规范，以后继续被认为合宜的，被认为往古社会所累积的最佳经验，体现这种传统的文化形态，属于历史的遗存，却在现代社会文化生活中依然存在，尽管已经变了位并且变了形，那就是活文化。

后者就是人们习称的文化传统。它属于现状，例证俯拾即是。人所共愤的家长制、独断专行和官僚主义的领导方式，不是起码由明清以来就成难以撼动的积习么？祸国殃民的闭关自守政策，不是依赖起码在清朝雍正、乾隆二世所定型的畸形文化心态，集中他们祖辈“用夷变夏”而又自以为确立“夷夏之防”新经验的那种文化心态，例如夜郎自大、盲目排外、阿Q式精神胜利法等，才在“文革”时期达到顶

峰的么？还在制造家庭悲剧的什么“孝道”，还在有意无意压抑女性的什么“妇道”，不正是起码有七百年统治史的被历代专制者扭曲的理学阴魂不散的伦理传统的体现么？

区别活文化与死文化，是重要的。业已消逝的传统文化，未必是不足称道的文化。鲁迅曾经赞赏汉唐文化，说那时人们多么闳放，对外来文化中意的就拿来，完全不担心吃了牛肉就会变牛。那是事实。汉武帝极力沟通中原与西域的联系，甚至不惜派遣远征军横跨大漠获取大宛良马。那手段或许不足道，那心态便与见洋装就咒骂、见洋棒便缩头的阿Q们相去又何止万里。初唐诸帝敢于任用高鼻深目的异族人做大臣做统帅，那心态则与见外国人、外籍人乃至有“海外关系”的人就猜防备至的英雄们相去又何止万里。西方的文艺复兴，便是受到已消逝的古希腊古罗马文化的启迪，找到对抗黑暗中世纪文化的历史依据。我们为什么不可以在更高意义上发扬虽已消逝却在本质上有生气的先辈传统呢？

1986年

一七
文化的类型

在中国文化史的基本涵义，如什么是“文化”或“文化史”等，仍然众说纷纭的情形下，倘要讨论它的类型问题，哪怕作为一种尝试，也无疑属于冒险的尝试。

然而，为了掌握中国文化分门别类研究的已有成果，为了考察中国文化研究的现状和存在的问题，对它作出尝试性的分类，又是必要的。

文化史以综合研究为特征，但综合必须建立在分析的基础上。分类不等于分析，正如现象不等于本质一样。然而，分析也好，比较也好，都不能脱离文化现象的分类。

中国文化可以分为以下诸类型：区域文化，民族文化，考古学文化，科学文化，生活文化，学术文化，语言文化，艺术文化，体育文化，宗教文化，比较文化，文化制度，文化事业，文化运动，系列文化。

1984年

一八
区域文化

历史研究既要重视时间的变化，也要重视空间的差异。对于我们这个地大族多的文明古国来说，文化形态的空间差异，尤其不能忽视。毛泽东曾说，中国是一个大国，中国政治经济发展不平衡，“微弱的资本主义经济和严重的半封建经济同时存在，近代式的若干工商业都市和停滞着的广大农村同时存在，几百万产业工人和几万万旧制度统治下的农民和手工业工人同时存在”，“若干的铁路航路汽车路和普遍的独轮车路、只能用脚走的路和用脚还不好走的路同时存在”。在先已见于鲁迅著作的这种观察，应说大体符合事实。近代中国的空间差异尚且如此之大，何况技术更不发达的古代？因此，假如随意抽取几段古人文字，指为某个时期中国文化的普遍特征，那就非将历史写歪不可。

事实上，在古代中国，不同地域的文化都有自己的特征，不同特征的文化都在或长或短时期形成具有自己个性的传统。在黄河流域，关陇、三晋、齐鲁诸区域的古代文化的个性显然不尽相同。在长江流域，巴蜀、荆楚、吴越诸区域的古文化也色彩各异。同样，古代中国的西域、敦煌、滇藏、黔桂、百越、关东和呼伦贝尔草原，不也都产生过情调悬殊的文化样态么？比方说，近年引起学者们很大兴味的“铜鼓文化”，便是在黔桂等地区具有悠远传统的一种区域文化样态。我们对于区域文化的了解愈多，对于中华文化具有吸引百川归海的普遍性格的认识也愈深。

1984年

一九
民族文化

不言而喻，这里既指汉族以外诸兄弟民族的历史文化，也指对汉族和各民族的发展起过重要影响的古代民族的文化。匈奴、乌桓、鲜卑、突厥、回纥、吐蕃、西夏、契丹、女真等古代民族，它们的活动在中华民族的不同历史时期内发生过重大影响，它们的文化史当然应该特别注意研究。同样，蒙、满、回、维吾尔、藏、壮等族在近代中国文化史上所起的作用，也应该特别注意研究。

中华文化是中国各民族在长期共同生活过程中的共同创造。汉族文化在其中所占的比重无疑更大，但这绝不意味着文化史可以忽视各少数民族文化史的研究。共同创造的过程，本来就是相互作用的过程。事实上，汉族文化之所以发展到近代的样态，便同汉族不断吸收历史上各族文化的养分存在着密切关系。例如衣食习惯，那些原生外国的蔬菜瓜果，大半是新疆古代各族首先引种到中原，而后才在汉族人的餐桌上普遍出现的；满族统治者强迫汉人薙发易服的心术十分恶劣，但不仅在几百年里改变了汉族人的衣着习惯，而且直到清朝被推翻后还长期在妇女服装式样上留下明显痕迹；回族即使在西北也占人口少数，但回族的饮食习惯在西北却被汉族人普遍接受，在其他地区也被许多汉族人所欣赏。诸如此类，我们怎能忽视呢？至于在近代中国还保留着逝去的历史时期特性的那些民族文化，如鄂温克族的原始公社生活，纳西族的阿注婚姻制度，凉山彝族的奴隶制文化，以及在清朝还对宫廷宗教生活发生强烈影响的萨满教文化等等，提供了那样丰富的实例，怎能不被文化史所重视呢？

1984年

二〇
考古学文化

建国以来，这个领域的成就非常引人注目。彩陶、青铜器、玉器、漆器、瓷器、古钱、碑刻、简牍、帛书、壁画、雕塑、古城、古庙、古墓、古园等等，新发现的材料那样多，真可谓目不暇给，美不胜收。新研究成果虽然还跟不上新发现材料的进展速度，却已向历史研究中以传世文献为主要依据的许多结论提出了挑战。看来若干历史定论要重新考虑，传统研究方法要被迫改变，都是不可避免的。我们研究历史，有很长一段时间，脱离了由钱大昕、章炳麟、王国维到陈寅恪等大师的传统，即以纸上材料和地下材料相印证，也即文物和文献相结合的传统，而且已发展到文献、文物与域外记录相印证的“三重证据法”的传统，应该说是吃亏了。如今文化史研究尤其需要继承他们的传统，不消说必须批判地克服“二重证据法”的形式主义方面。

1984年

二一
科学文化

我们都熟知恩格斯的名言："甚至随着自然科学领域中每一个划时代的发现，唯物主义也必然要改变自己的形式。"没有科学史的文化史，与不谈文化史的科学史，同样要被指为非历史主义，这是人们都了解的。

然而，倘说要在文化史中列入工艺学，也就是技术发展的历史，则很难获得文化史研究者的同意。不同意的出发点自然不相同，有的囿于学科畛域的成见，有的则不想涉足陌生的学科。但科学研究只问客观需要，因而从来不顾什么畛域和爱好。《资本论》的伟大作者说过："工艺学会把人对自然的能动关系，人类生活的直接生产过程暴露出来，因此也会把人类社会生活关系及从此生出的思想观念的直接生产过程暴露出来。"既然如此，我们研究文化史，难道可以不注意工艺学的发展史么？

不过，我们决不认为，文化史应该包括全部科学史和全部工艺史，后者有很大一部分属于生产力史。我们不能越俎代庖，也代庖不了。我们只可能着重研究科学与文化的相互联系，尤其是科学与工艺的学说史与传播史。比方说中国四大发明的西传，在世界文化史上发生的作用如此巨大，以致弗朗西斯·培根认定："它们改变了世界上事物的全部面貌和状态，又从而产生了无数的变化；看来没有一个帝国，没有一个宗教，没有一个显赫人物，为人类事业曾经比这些机械的发现施展过更大的威力和影响。"然而，在四大发明的故乡，它们施展过的威力和影响，在文化史上究竟怎么估计？我们却还在似明似暗之中。这是道难题，却是必须解答的难题。

1984年

二二
生活文化

这个名称，不很恰当，却一时寻不出足以作为“实之宾”的正名。事实是什么呢？事实就是作为人类第一需要的吃喝住穿的解决方式，不仅要从生产力发展史来说明，而且要从文化发展史来说明。例如吧，小麦和牛奶，作为食物的原料，在中国北部和欧洲、北美是相仿的。可是，为什么中国北部没有像欧洲、北美那样形成以面包加黄油为主的饮食体系呢？相反，中国北方以面食为主，中国南方以米食为主，但在烹饪的理论和实践方面，其差别同欧洲、北美的饮食体系相比，简直微不足道。这个不足道，表现在中国食客一吃便能分辨的京、粤、苏、川、闽、湘、徽、扬、杭、清真诸大菜系，在外国食客吃来，统统赞之为“中国菜”。同样，中国是饮茶的故乡，各地区各民族的饮茶习惯，已经大不相同；但这个不相同，同外国从中国学会饮茶以后形成的习惯相比，又是微不足道。这在中国人每以喝外国茶为苦事可以得到证明。如果不从文化史角度进行研究，那末怎能解释这类同源异流现象呢？

1984年

二三
学术文化

如所周知，从清末以来，凡研究中国文化史，无不把思想学说的变化当作主线。我们与章太炎、梁启超、胡适、柳诒徵他们不同，不会将文化史变成思想学说史。但是，文化史必须研究思想学说史，它的研究方式也理应区别于作为独立学科的思想学说史。比如说，中国哲学史、中国文学史，都早已蔚为“大国”。它们的研究方式，也早已定型。但是，从事学术史研究的人都知道，即使材料不变，哪怕略为调整一下研究角度，则在研究成果上便或多或少有所前进。正因如此，我们从文化史角度研究成果密集的老学科，如哲学史、文学史、经学史、史学史、美学史、逻辑学史、伦理学史等，便有理由期待它们都能出现令读者耳目一新的成果。

1984年

二四
语言文化

在中国古代，文字、音韵、训诂、考证等科目，被称作“小学”，因为都属于古人学习文化的基本功。但时移世变，古代的语言文字，有的变异了，有的死去了，渐渐形成非专家莫能通“小学”的局面。清代考据学家将审音识字作为读古书的入门功夫，强调得如此厉害，以致许多人忘记了它只是一种手段。但金文的辨识、甲文的发现，又使墨守《说文》关于古汉字的形音义解释的研究成果黯然失色，并使得曾讥诮魏源不识字的章太炎反受人讥诮。

但20世纪以来，以审正古音为鹄的之音韵学，以考订本义为特征之训诂学，都面临一种挑战，那就是研究人类社会史的学者，相继注意语言同社会相互关系的研究，因而也使语言恢复了作为人们相互交往的一种工具的本色。既然如此，语言学还能囿于语言的结构、音读等传统界域么？反过来说，文化史研究还能畏难而不去应用语言学及其分支学科的成果么？

1984年

二五
艺术文化

除了考古学文化，在目前似乎没有比艺术文化在中国的发展史，更受文化史研究者注目的了。艺术包括文学。但中国文学史早已蔚为大国，它同中国文化史的相关度，早已为人们所熟知。而艺术文化的其他方面的历史，音乐史、舞蹈史、戏剧史、曲艺史、杂技史、绘画史、雕塑史、工艺美术史，等等，又何尝不受文化史研究者的重视呢？但重视不等于把握。当我们尝试把握各种艺术在文化史上的实际地位和作用时，便感到困难了。以中国绘画史为例，要区分壁画、岩画、山水画、花鸟画、文人画、风俗画等的技法特征和创作倾向，已够一般文化史研究者为难了，更何况还要说明它们同文化一般的内在的联系。

假如不是苛求的话，那么艺术史及其各分支的研究，也有缺陷。例如我们很少见到讨论中国艺术文化史的论著，涉及古代艺术同礼制和宗教的联系；而不说明这种联系，便使读者感觉艺术创作的历史发展，除了审美观念的变化动因外，不受社会变化，尤其是统治思想变化的影响。是这样吗？不是的。艺术和社会生活的联系是客观存在。因而人们有理由要求，艺术史研究应该不止于从技法或欣赏的角度出发，而从文化史的角度出发。

1984年

二六
体育文化

以改善体质为目标的体育，在中国古代早已受到重视。《汉书·艺文志》列有“兵技巧”十三家，其实就是体育。那时体育的内容，主要是射箭、剑道、手搏和蹴鞠。以后器械和搏斗相结合，便出现中国的传统武术。然而在武术以外，蹴鞠（中国式足球）、马术和棋艺等，从来没有停顿过。但中国传统体育的更高目标是改善人们的精神状态。因此，提倡以柔克刚，以静制动，中和为用，自强不息，便成为古代体育的传统。这些传统和中国武术中重视学艺者道德教养的传统，当然是一种文化现象。

1984年

二七
宗教文化

马克思主义向来把宗教视作精神领域内高高在上的东西。因而将它作为一种特殊的文化现象加以研究，自属必要。问题是如何从文化史角度看待历史上的宗教。

宗教是虔信，是幻想，然而我们对它却不能止于憎恶，止于詈骂。就宗教的本质来说，不妨以为都是麻醉人民的鸦片。但我们不能因此将宗教徒一概斥之为贩毒者。在中国历史上，不少虔诚的圣人舍身求法，促进了中外文化交流，那是人们所熟悉的。即使对宗教学说，也要分析，仔细估量它在实践中的变异和作用。例如禅宗，属于中国化的佛教。它关于佛性的见解，同古印度原始佛教将摧残人性说成修炼佛性的见解，其差别决不亚于两汉经学与原始儒学的分野。而禅宗对于传统思想所持的怀疑论，又直接在理论上影响了唐宋间经学中的怀疑学派，从而促进了由经学向理学的过渡，诸如此类，用形式主义的方法去考察，不可能得出合乎历史实际的说明。马克思指出："要由单纯分析找出宗教幻想的世俗核心，比之反过来，要由当时现实的生活关系进而阐述它们的天国化形式，是更容易得多的。但是，只有后者才是唯物主义的科学的方法。"我们期待从文化史角度撰写的宗教史论著，能出现像恩格斯讨论早期基督教史和宗教改革与德国农民战争相互关系那样的杰作。

当然，我们也期待撰写的中国神话史专著早日问世。对于我们的祖先如何用想象和借助想象以征服和支配自然力的发展过程，也就是随着种种自然力在实际上不断被支配而使神话逐渐失去存在基础的发展过程，我们至今缺乏系统的历史说明。神话固然不等于宗教，但神

话的幻想是宗教的幻想的一种原始形态。所以，在文化史中间，将宗教与神话看作同一类型，也许是合宜的。

1984年

二八
比较文化

“没有比较就没有鉴别”，乃是至理名言。实际上，即使单纯研究中国文化史的某个侧面某个分支，我们在判断其形态或估计其价值的时候，心目中总不由自主地存在着另一个形态或另一种价值的影像。不消说，我们认定某种现象反映中国文化的传统或特性，就因为我们已经默默地将它与别种文化的传统和特性进行了比较。

所谓比较，自然不能限于一个事实同一种观念相比较。用某种特定观念作为比较的尺度，也就等于说特定观念可以脱离它由以产生的物质生活条件而独立存在。在这方面，中国历史上的经学家和理学家犯了多么严重的错误，已由中国思想史得到了反复证明。在马克思那里，所谓历史的比较，就是拿一个事实比较对照于另一个事实。只有这样的比较，才能使我们对于中国文化在不同阶段表现的特性及其因果关系，作出合乎历史的即辩证法的说明。

由于历史的原因，比较文化史的研究，特别是中外文化的交流与冲突、吸收与排斥、互补与传统等相互关系的研究，在我们这里还属于起步阶段。比方说，在近代文化史中间，讨论西学东渐过程的论著，比起讨论中学西渐历史的论著，便多得不知凡几。但假如不了解古代中国文化在世界历史上的作用如何巨大，或者不了解近代中国文化从外来文化中间吸取了哪些真正有益的东西，那末难道能写出同妄自菲薄或妄自尊大都分清界限的文化史论著么？

1984年

二九
文化制度

所谓制度，说的是规定一种界限，使人们懂得什么于公共利益有益或有害。不同的统治阶级或统治集团，对于有益或有害的标准，极不一致。在中国文化史上，官员选拔和考评的文化标准，帝王将相的作为是否合乎传统的文化标准，政治信息、历史记录、后代教育、祖先纪念等的文化标准，在不同时期都很不一致。显而易见，研究这类制度怎样产生以及怎样越出限制的历史，对于说明中国文化的历史过程，是不可或缺的。因此，中国历史上的察举、科举、考铨、御史、驿传、史官、书院、祭祀等制度，在我们看来都必须加强研究。

1984年

三〇
文化事业

“所营谓之事，事成谓之业。”依据我们先辈的这一定义，那末研究中国文化事业的历史，涉及的方面就宽广得很。但我们以为需要略加限制。比如说中国历史上的图书、出版、档案、报刊、目录学、版本学、文物收藏以及类书、方志、辞书等编纂之类的历史，每个方面都需要专门学者穷精竭力，方可取得有价值的成果。而我们仅希望从中吸取关于文化事业发展规律的结论性意见。就是说，从文化史角度研究文化事业史，与从图书出版等专门角度去研究文化事业史，有粗细之分。粗细之分，不一定等于文野之分。相反，粗一点，也即更概括一点，有时更能体现历史发展的总趋向。

1984年

三一
文化运动

人类文化的演变，如同人类机体的进化一样，是一个渐变与突变相结合的过程。文化运动便属于文化史上的突变现象。变化的原因当然扎根在作为基础的经济事实中，变化的形式却更多地表现为替必然性开辟道路的各种偶然性，其中马克思、恩格斯提醒历史家注意的“政治对历史进程的真正历史的干预”，对于文化运动由什么样的方式和方法发生，经常起着直接的决定作用。

研究文化运动史，将使中国文化发展过程的若干关节点，得到合乎历史的说明。历史上的文化运动，并不总是值得赞美的，甚至会成为文化的灾难，秦始皇为统一思想而烧书和清高宗为消灭对明朝的历史记忆而禁书即为显例。

历史上的文化运动，无不同知识分子有联系，因而文化运动史把各种类型的知识分子的活动及其社会效应作为主要课题，是不言而喻的。我们现在还没有一部从历史本身说明历史的中国知识分子史。我们对古代的和近代的文化运动，除了“五四”新文化运动有较多的研究而外，其他或仅有一些论文，或还是有待填补的空白。比方说，西汉时代儒术独尊的发展过程，两宋时代理学由小变大的曲折过程，对于中国中世纪社会统治学说形态的变化，无疑都起着人们常说的分水岭作用。假如将它们都作为一种文化运动来研究，那末所得的结论，也许会大出某些历史常识之外。

1984年

三二
系列文化

这个概念也许不恰当，不能说明我们想说明的事实。这个事实，或者正在努力变成事实的设想，是组织有关的专家，按照统一的目标，分别主持撰写不同时代的文化史。

目标应该很清楚，就是尽可能从总的联系上勾画出某个时代的文化发展过程。有可能的话，上古、两周、秦汉、魏晋南北朝、隋唐、辽宋金元、明清、近代、现代等，都能分别写出一至二卷的断代通史性的文化史专著。

因为是分别撰写，各篇从内容、结构到文字风格，不可能也不应该强求一律。对于同一文化现象，作出不同的乃至相反的估计，也在所难免。然而，正因为目标一致，则无论具体见解如何分歧，在勾画概貌上必定异曲同工，却是可以逆料的。

这样编著的诸篇文化史，分别地看都独立成书，合起来则可以成为中国文化史不可或缺的部分。它们当然避免不了古代“众手修史”的缺点，即缺乏一以贯之的见识裁断，却又能避免在一个主编控制下集体纂述的缺点，即主编置身事外，与其事者吃“大锅饭”，而导致无人负责或群相掠美的弊端。

这一套著作，主要根据历史的时间序列相衔接，因而我们姑且称之为系列文化史。虽然可能被敏感的读者，比诸为当前电视中的系列片，而且可能被读者分别依据自己对系列片的爱憎尺度当作衡量学术价值优劣的水准，也顾不得了。

1984年

三三
传统文化和文化传统

传统文化与文化传统，在目前常被当作同义术语，即使学术讨论中也常被交互使用。

其实呢？单看语法形式，便知两个术语的涵义不可等同。两者都是词组，都由相同的两个复合词构成，都属于所谓偏正结构一类，变化的只是词序。比如“传统”，在前一词组里，依词序显然作为定语，用来界定所指“文化”的范畴；在后一词组里，却成为被“文化”所界定的对象，表示它并非别的传统，只特指“文化传统”。可见，通过词序先后互易，语义就起了变化。

又

传统文化属于历史，属于文化史领域，有必要确定它的外延和内涵。

以为文化具有多义性和模糊性，这种解释目前仍为多数学者所接受，因此传统文化的外延，也难以精确界定。目前较普遍使用的是排除法，即先假定什么不是文化，余下的便是文化。在多数学者看来，凡属于政治、军事、经济诸领域的问题，都不属于文化。这当然有悖论。因为社会生活的总体不可能用平面几何方法画出界线分明的几大块，而且政治文化学、文化经济学等边缘学科，也已经被提上研究日程，所以用“排除法”确定文化传统的外延，同样存在难以说通的困难。

但作为具体研究对象的传统文化，总得有相对的界限。那界限，我认为应能涵盖历史上的精神与物化了的精神的主要领域，例如思想、学说、宗教、科学、文学、艺术、风俗习惯、起居方式、语言文字、工艺技巧、文化制度、文化运动、文化事业、文化交流等。其中有的属于精神文化的领域，有的属于物质文化的领域。当然两类文化的界限更难区别。比如说，没有用“物”的形式（例如图书及其书写印刷工具）流传下来的文字记录，怎能得知往昔的观念形态？同样，没有相应的观念形态（例如哲学、历史和美学等认识）在起作用，怎能形成不同的文物制度？所以，我们只能在相对的意义上区分界限。明确划分文化的外延，与明确断言文化的内涵，也许都是违背辩证法的。

与传统文化相区别，文化传统更多属于现状的研究范畴，因而文化学关注它，文化人类学、文化社会学、文化地理学、文化心理学等同样关注它。

难道文化传统不是历史遗存么？正是，但它还是更多属于现状。

1986年

三四
“被现代化”的悖论

倘说依然活着的文化传统，在我看来属于18世纪特别是清雍正、乾隆二朝渐成主流的文化传统，取向是消极的、没落的，体现古代和中世纪文化必须否定的方面，这是可以同意的。但是，假如因此而否定全部传统文化，似乎有五千年文明史的大国，全部传统文化都是错误的积淀，只有否定性内容，因而只有靠别种文化来改造或替代，才能使我们的民族进入现代世界，即所谓被现代化，那就无法令人同意。比如说，以为1840年闯入中国领海的英国侵略者的炮舰，轰了几炮，才将中国由中世纪的荒野轰入近代，或者以为1917年俄国十月革命一声炮响，才将中国导入真正的现代化世界，那结论便都需要再研究。为什么？首先因为它不合历史事实，同时也因为世界上没有任何力量可以从外部改变占人类五分之一人口的大国的文化传统。

1986年

三五
主体非总体

在过去，在大汉族主义的支配下，把现存的汉族文化传统当作整个中华文化传统，尚情有可原。因为那时存在着民族分离主义倾向，不顾中国所有地区都是各民族共同开发的事实，将民族与地域等同起来，将某一民族少数上层人物的私利说成是本民族的全体利益。针对这种情绪，强调中华文化传统属于不可分割的整体，无论如何在客观上维护了国家的统一，从根本上符合所有民族的利益。

现在，在中华民族是五十六个兄弟民族集合体已成共识的情况下，再忽视汉族以外、遍布全国百分之六十地域的五十五个民族的文化传统，再忽视中华文化传统同中有异，而异彩适足以体现中华民族在文化上的博大宽容，那便情无可原。道理也很简单，任何民族文化传统都是本民族社会所累积的经验，它所维护的公共行为规范，是本民族仍然认为合宜的。由合宜到不合宜的认识只能通过本族的社会实践方能达到。任何外来的强迫改变，除了惹起反感，助长不合宜传统的延续，不会有任何好效果。各族人民互相尊重彼此的文化传统，在平等的基础上互相学习，才是发展中华文化传统的必由之路。

1986年

三六
正统非全史

关于中世纪占统治地位的文化传统，我曾经指出，目前所作的阐述，“总令人感到是用理学传统代替全部中国文化传统，用中国进入近代前夜的文化传统代替全部中国文化传统，于是不能不发生用逻辑推论代替客观历史的问题”。

比如说，有一种意见认为，儒家有一以贯之的传统，那就是人文主义的精神，包括个体在人际关系网络中如何独立自主的主体精神，主体精神与客观精神的联系，以及对超越精神的向往；这是一种力图用道德理想转化实际政治的儒学，与政治化的儒学有根本区别；它的传统在现代有再生和创造性转化的可能。

在我看来，这种所谓儒学传统，实际是清代统治者改造并提倡的那套程朱理学传统。理学是唐宋间经学更新运动的产物。由程颐到朱熹，理学渐次定型化。理学要说有“新”意，主要在于它怀疑和否定旧经学，也就是体现过时了的维持社会公认的合宜的行为规范那套经验的统治学说。但理学所认定的合宜的行为规范，不仅被扩大了的世界交往证明是不合宜的，而且被明代日益发展的商品经济证明是不合宜的。事实上，明代王学的发展，得到上自宰相、下至灶丁的普遍认可，已经证明程朱理学是应该受到否定的先辈经验。然而这否定的过程，在清代中断了。中断的原因应该研究，可惜目前我们研究得很不够。因此，目前讨论儒学有没有发展前景，很难得出合乎历史实际的结论。

1986年

三七
观念和事实

马克思主义者提到文化，一般都指作为观念形态的文化。但这个涵义怎么理解，却也有问题。

本来，毛泽东说“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治和经济的反映”，很明白是将文化与政治、经济相对而言。

即使按照观念形态等于纯精神东西的说法，那也不可能将文化的涵义限制在纯精神范围之内。黑格尔说得好：那种认为理性是有其界限的说法，没有意识到这一点，“正是规定某物为极限时，就已经在超出这个极限了”。假如我们一面提出限制云云的要求，一面又认为文化史除思想学说以外，还应该研究社会风尚、文化设施乃至科学事业的发展史，岂非自己就在超出自己规定的限制么？

例如社会风尚，谁都知道其中包括人们的吃喝住穿方式，而吃喝住穿方式便是物质生活与精神生活的相互结合。同样，文化设施，医院、体育场、剧场、音乐厅、广播台、电视台、图书馆、博物馆、俱乐部等，它们的发展也决不仅仅取决于精神生活的需要，更有力的推动因素倒是物质生活方式的发展水平。至于自然科学的事业和设施的发展史，倘要列入文化史的话，就越发超出了上面说的限制，因为科学是一种生产力、科学本身并不受某种意识形态的限制，已被事实所证明。

可见，只要继续把观念形态理解为纯精神的东西，以此来限制文化的涵义范围，则我们面对历史实际的时候，便很快陷入自相矛盾。

看来，还是得由矫正我们对观念形态的误解入手。

观念形态，作为一定观念的凝固状态，与纯抽象的思想意识是有区别的。它当然是人们的思想过程的产物，但它更集中地显示观念同自己的物质生活条件的联系。如恩格斯所说，“头脑中发生这一思想过程的人们的物质生活条件，归根到底决定着这一思想过程的进行，这一事实，对这些人来说必然是没有意识到的，否则，全部意识形态就完结了。”没有意识到，不等于没有表现。相反，任何观念形态一经产生，便处处在人们的历史活动中间显示自己的存在。我们在精神生活的领域里见到它，我们在物质生活的领域里也见到它。哲学、宗教、艺术、法学、道德等，当然是观念形态的形式，而社会风尚、生活习惯、教育方式等，同样到处可见观念形态的踪影。在人类的幼年和童年，文字还没有产生或者刚产生而不普及，观念形态的各种形式便已在人们的物质生活中间到处留下随后者的发生而发生的痕迹。所以，考古学家和历史学家，将史前期和文明初期人类社会生活的各种遗物遗址，统统名之曰“文化”是正确的，因为他们看出那些古物遗存中间表现着观念形态的差别和变化。

这就表明，作为观念形态的文化，没有理由被限制在纯抽象的思想领域。辩证法本来不知道什么是绝对分明的界限，在观念形态和物质生活中间没有横亘着不可逾越的鸿沟。其实，文化与政治之间也没有这样的鸿沟。马克思、恩格斯便将政治说成观念形态的一种形式。

既然如此，我们看待作为观念形态的文化，便理所当然地要承认它的物化表现；我们研究文化史，便理所当然地要综合考察人类所创造的精神文化和物质文化。为了避免同一般所说的物质性东西相混淆，也为了避免同经济史和政治史的研究对象相重复，我们不妨将历史上的物质文化，称之为物化了的精神。

1984年

三八
排毒和排外

恩格斯说过，“在一切意识领域内传统都是一种巨大的保守力量”。难道中国文化的传统，也是“一种巨大的保守力量”么？

问题在于如何理解“保守力量”。从历史上看，保守不一定全是坏事。一种优秀文化，只有形成传统，才能不失去对外来粗劣文化的免疫力，正像人体没有免疫系统便无法存活一样。当人体健康的时候，自身免疫系统起着保护健康机体不受外来毒素侵害的作用。但当人体已经受到损害，需要输血或者移植异体器官才能获得新生时，这时候自身免疫系统便会成为病人获救的障碍，因为它顽强地排斥异型血液或异己器官，也就是排毒和排外不分，势必令良医束手。

我们看到，在近代中国，文化传统便正如人体免疫系统那样，起过两重作用：它使中国人抗拒西方侵略者将所谓基督文化强加于我，它又使中国人往往因愤怒于西方侵略而产生盲目排外情绪。相互矛盾的这两重作用，使得近代中国立志改革的仁人志士，屡次陷于困境。如何看待义和团运动，从自立军到同盟会，从清末到“五四”，不断引起剧烈争论，便是显例。

1984年

三九
“国民性”

文化传统在人们心理上的反映和行为上的表现，就是鲁迅所说的“国民性”。这种性状，固然不必是一国之民所尽有，却可能为赵太爷、假洋鬼子和阿Q所共有。它既能促使阿Q憎恶假洋鬼子，也能驱使假洋鬼子不准阿Q革命，又使得赵太爷不准阿Q姓赵并将阿Q送上法场。因此，鲁迅那样讨厌国粹论，那样疾呼改造“国民性”，也许失之于偏激，但提出的问题非常正确。这种“国民性”，既然导致了戊戌维新、义和团运动和辛亥革命的失败，不正视不改造，行吗？怎样才能两全其美，既保护中国文化的抗毒力，又克服文化传统的保守性呢？

“五四”以后，在文化上有过两种主张，即“全盘西化”论和“中国文化本位”论。两者的争论，自有意义。意义就在争论的本身，表明中国与世界的联系感愈强，怎样看待中国文化传统的问题就愈紧迫。但是，全盘西化论也好，文化本位论也好，在理论上都是错误的。前者犹如要求取消自身免疫系统，后者好比无视自身免疫系统的排他性。两者在实践上都行不通。

1984年

四〇
文化研究史一瞥

在中国，用中文刊行的中国文化史专著，还在本世纪初便已出现，不过首出的是日本人著作的汉译本。以综合考察历史上诸文化现象为主，而给后来的文化史作者以启迪的中国人自己的著作，则第一种要数章炳麟的《訄书》。然而章炳麟的本意并不在于写文化史，读者也并不认为他写的是文化史。据目前所知，中国人写的以“文化史”命名的著作，始于辛亥革命后的1914年，但几乎没有引起人们的注意。

引起人们注意并常被说成中国文化史学科开山者的是梁启超。他在1921年秋应聘在南开大学讲授“中国文化史”，印有讲义《中国文化史稿》，这也许是国内高等学校关于这门学科的首出课程和首出教材。然其内容却令人失望，只能被看作是历史编纂学史的引言。可能作者也感到名实不称，所以在次年正式出版时，便更名《中国历史研究法》。以后梁启超又立志写一部真正的《中国文化史》，但也只发表了“社会组织篇”，就不见下文，而这一篇又不过是旧式的中国通史的背景篇。因此，倘说它是近代资产阶级学者研究中国文化史的开拓性著作，似也难以令人首肯。梁启超在1923年还发起创办文化学院，假如不是宗旨可疑，那末尽管计划流产，倒也不失为一种开拓性事业。问题就在此人写一本书办一件事，必定含有某种政治目的；而在其晚年，又绝非属于什么“前进的变化”。企图通过创办文化学院，为他的“战线”培养一支“劲旅”“奋斗中坚队”，便是显例。

李大钊首先依据唯物史观，指出应把有关文化的诸种特殊现象看作一个整体，予以综合研究，建立理论性的文化学和记述性的文化

史。虽然他不久便赍志殉节，没有来得及留下关于中国文化学或者中国文化史的专著，然而时隔六十年，他的基本主张仍然给我们以启示。

那以后，由20世纪20年代中期到30年代中期，中国文化史研究进入了短暂而兴旺的岁月，接踵出现了数以百计的论文和专著，其中好几种书至今尚可一阅。例如，顾康伯的《中国文化史》（1924），明白声明要跳出日本同类著作的窠臼，而自立体系。常乃悳的《中国文化小史》（1928），以其通俗性和可读性，而为中国人自编的文化史著作赢得了颇多的读者。杨东莼的《本国文化史大纲》（1931），提出打破王朝体系，把历史分成经济、政治和智慧三大块分别叙述，并且以为历史事实的因果联系需要用经济的解释才能明白。它虽对文化史范畴的理解过于宽泛，却成了后来中国通史著作的一种雏型。陈国强的《物观中国文化》（1931），不过薄薄一本小册子，却是企图用唯物史观讨论中国文化史的一次尝试。柳诒徵的《中国文化史》（1932），尽管以前曾在《学衡》杂志上刊载过，而且“国粹”的气味熏人，然而与某些人贩卖的假古董有颇大区别，即作者对待史料的态度比较严肃，并以学术文化的陈述见长，因而流传颇广。陈登原的《中国文化史》（上册1935，下册1937），篇幅超过柳著，是那个时代同类著作中卷帙较大的一种，章节安排也别致，但也属于以文化为主的通史，与当时的多数著作同病。此外，陈安仁的《中国近世文化史》（1936），专门讨论宋元明清时代文化史，虽然所谓“近世”的概念有疑义，而且与作者后出的《中国上古中古文化史》（1938）一样，范围失之于过泛，但在一定程度上弥补了以往文化史详上古而略中世的缺陷。

抗日战争到解放战争的十余年间，关于中国文化史的学术研究，如同其他学科的情形一样，陷入了困难的境地。虽然有文化史的论著出版，但数量已大为减少，质量也鲜有提高。值得一提的是钱穆的《中国文化史导论》（1948）和陈竺同的《中国文化史略》

（1948）。钱著把所谓文化精神的不同说成根源于自然环境的分别。这个见解的本身是可以讨论的。但作者夸大了自然环境的决定作用，从而利用自然环境长期不变的特性来讨论中世纪“文化精神”的不变性，实际上是用新词汇来宣传“天不变，道亦不变”的观点。陈著则用生产工具的变迁来说明文化的进程，如作者自称，是用生产力去分析文化的进程。此见解无疑有偏颇，然这一尝试却使陈著在旧中国的诸种文化史论著中间别具一格。

这里没有涉及旧中国思想界关于文化问题的论战。从“五四”到新中国成立的三十年间，关于文学革命，关于东西文化比较，关于抗战文化，关于新民主主义文化，等等，论战迭起，乃至白炽化。不待说，每次论战都必然要联系到中国文化史的研究。但所有论战都主要不是讨论文化史，因而只能另当别论。

1984年

四一
文化超稳定说

自从人类脱离野蛮而进入文明以后，中国文化便成了世界文化史上独一无二的形态。这个形态，以它的系统性和稳定性从未间断而傲视于世，它的独立体系据称可以计算到19世纪的40年代。

既然如此，中国文化可不可以称作超稳定系统呢？

不错，中华文化从来没有中断过自己的历史行程，这是世界上任何一种古老文化都无法比拟的。但这不等于说中国文化亘古不变，更不等于说中华文化的发展变化是个平静的无冲突的过程。

从源头看，河姆渡文化的发现，还不到十年，但对它的初步研究成果，已使中国文化一源论者结舌。而大汶口文化、良渚文化在近年的普遍发现，又不仅使中国跨入文明大门的时代，比固有结论上推一二千年，还使历来以为中国文明由西北向东南逐步扩散的传统见解，丧失了无可怀疑的地位。而且，考古学已经用事实说明，远古以来的中华文化，不仅在时间上，而且在空间上，自古以来都色彩各异，经过数以千年计的矛盾和冲突，方才逐渐由互相渗透而互相交融。

中华文化由多源到一体，无疑要归功于政治上的大一统。然而，谭其骧教授主编的《中国历史地图集》已经清楚地显示，在清朝以前的一统王朝，包括炎汉盛唐在内，罕有真正统一过中国全境的。而没有真正的统一，也就没有真正的稳定，也就说不上超稳定。

1984年

四二
黑格尔的一点错误

谈论中国文化属于超稳定系统的种种说法，在我们看来，至少与黑格尔在《历史哲学》中的说法同病。黑格尔所说中国文明自古未变，所举的例证都集中在清代前期，这是他通过欧洲传教士的介绍所能了解的中国状况。然而清代文化难道是中国传统文化的典型样态么？

清朝前期文化属于中国文化的一种剧烈变形。一个生产方式落后的少数民族，因缘时会，靠暴力征服成为中国的统治民族，将它特有的社会组织和生活方式强加给文明程度较高的多数民族。例如满洲的皇室贵族，在1644年入主北京后，一方面沿袭明制，一方面又自觉地警惕重蹈其女真族先辈金朝统治者的历史复辙。因而清沿明制，在实践上更凸显为“以满驭汉”，活像将传统的汉族王朝“以夷制夷”的策略，颠倒过来，变成“以汉制汉”。禁止满汉通婚，权力结构实行满汉双轨制，八旗驻防实行旗汉隔离，甚至在乾隆朝仍发布上谕反对八旗子弟参与科举考试。诸如此类，都体现满洲统治者为保存一个少数民族依靠军事力量征服汉族等多数民族所获得的特权的意识。尽管没有逃脱文明较低的征服民族最终被文明较高的被征服民族同化的命运，但清朝前期的统治使中国社会的自然过程受到严重阻碍，延缓了中国的历史进程。

当清朝由于社会矛盾的加剧而有可能出现社会制度的转型的时候，外国资本主义势力的侵入再次中断了中国社会的自然过程，迫使中国历史走上了半殖民地的道路。黑格尔很注意必然与偶然的辩证关系，但他的欧洲中心论的史观，使他违反自己的辩证法，将一定会在

世界历史中发生、但并不注定要在中国发生的事混为一谈，因而他对中国历史，虽然说了一些聪明话，但在总体认识上说的都是些反历史的话。假如对中国历史不过一知半解，至多能够摭拾清代以来中国的个别事例，却宣称自己发现了中国文化的“深层结构”，难道能令人信服么？

1984年

四三
文化国粹论

所谓体用问题，至迟在明清之际，在学者中已纠葛不清。中国思想史家至今未能确定冯桂芬是否是“中体西用”说的发明者，但现存的《校邠庐抗议》，却表明这位林则徐的门生，特别憎恶魏源《海国图志》中的“以夷制夷”论，而认为应“师夷长技”，不仅应该师法“西夷”的科技，还应该师法“西夷”的教育体制。所谓“中体西用”，并不意味“体”即伦理纲常不变，相反“中体”应随“西用”而变。

因此，冯桂芬的继承者，包括戊戌变法时期曾将《校邠庐抗议》发到朝臣各部研究可行性的光绪帝，以及在实践上追随其说的康有为等，都没法超越其政治设计。

但与此同时，还有一种国粹论者。他们从晚清起，便宣称中国文化在历史上既属世界第一，便可永远保持下去，传至万世即三十万年而不竭。粹者，纯一不杂之称也。所谓国粹，当然可以理解成无论世界怎么变，中国文化却可以照原来模样维持下去，永恒比人家优越。

应该承认，在晚清的中国被资本主义列强瓜分的危机屡现的历史条件下，所谓国粹论者用回忆历史来振奋人心，在逻辑上有它的合理性。但他们在科学上一开始便是错误的，错误的理论表现便是鲁迅早已指出的讳疾忌医。不过，这样的想头，并非一切中国人的通病，例如章太炎认定学习拿破仑、华盛顿的模式，是中国自强的唯一出路。然而章太炎就是近代国粹论的盟主，尽管他自命为国粹传人时，头脑中所装的只是汉族文化之“粹”，而且在策略上很懂得不能盲目“排

满”。他的国粹论不过是企图在中国搞一场意大利式的文艺复兴的同义语。

1984年

四四
中国文化世界化与世界文化中国化

中国文化世界化，在国内新近才引起注意，以前仅说起过它的东亚化，了解也并不充分。其实，欧洲和日本的学者很早就注意中国文化向外传播的问题。莱布尼茨对中国智慧的赞美，黑格尔对孔子思想的批评，马克思甚至留意过中国学者都不知其人的王茂荫的经济理论，从不同侧面反证西方学者对中国文化怀有求知的渴望。在19世纪中叶还把中国当作老师的日本学术界，学习中国文化的热诚曾经如此高涨，只消读过《朱舜水集》的便无不具此印象。相形之下，世界文化中国化的问题，在中国引起的关注便远不如人家。佛教传入中国并赢得大批信徒的先前七八百年间，真想从发源地弄清教义是怎么回事的，不过是法显、玄奘、义净那几个和尚，而且都被选自费出国，如玄奘还是偷渡出境的，因为在印度成名，回国后才得到闹剧式的欢迎。西方近代文化输入初期，虽然时间又推移了七八百年，热心于了解西方文化的徐光启、李之藻等，仅能满足于向传教士问学。直到南明永历政权灭亡，尽管明朝士大夫纷纷用改信基督教来表示愿意同域外世界交往，但真正到过欧洲的大概只有一名太监，还是奉命去送信的。因此，从晚明到清中叶，外来文化都自发地在中国固有文化中寻求结合点，中国统治者却往往采取“阴奉阳违”的态度，康熙就堪称典型。发展到晚清，这种古怪的两面态度，便被理论化为“中体西用”，从而引出相反逻辑，发生所谓中国文化本位与全盘西化的长期争论。当前研究这“两化”历史的学者还很少，不讲循名责实的议论却很多。不少学者以为，实事求是的原则，是无论如何不应违背的。

1986年

四五
文化研究的取向

概括地说，近年文化研究的取向，已有明显的分化，略有三种：一是关注中国文化的历史进程，企求超越利害的考虑，从传统本身说明传统；二是关注中国文化的价值判断，企求有助观念的变革，从现实出发反思传统；三是关注中国文化的发展趋势，企求确立稳态的系统，从预测需要规范传统。

在我看来，文化研究出现不同取向，是20世纪80年代“文化热”合乎逻辑的发展。文化生活本是全社会的基本需要。这种需要，不仅有所谓历时性与共时性的区别，即使所谓共时性的文化中间也存在不同需求的区别。别的不说，同样注意传统文化的再估计问题，在研究者中间不是随着主观意向的不同，而存在着所谓认知兴趣的不同吗？理论工作者同实际工作者时常大异其趣，已经不烦举证。同是理论工作者，仅仅由于分工比如专注于以今律古，或借古说今，或纯然就史论史，而在讨论这一问题时志趣各异，也已有目共睹。即使对象都是先辈的传统，因学科分工造成的学思异趣照样存在，在文化讨论中哲学史家和史学家的对话难免歧义，就是显例。

1986年

四六
文化研究的方法

中国文化和中国文化史的研究，最近都取得了出乎意料的进展。马克思曾经指出，以往所谓的文化史，“全部是宗教史和政治史”。而建国以来所谓的文化，一直被当作观念形态的同义语。当前的研究，就文化史来看，已经不受旧文化史架构的约束，就文化来看，同样不受新文化教条的限制。然而无论是研究的主观意向和客观效应，都在方法论上胜过旧有的或新出的各种体系。

又

研究要发展，方法很重要。在我看来，将方法论等同于世界观，否认不同的世界观可由共同的方法论达到对历史的相似结论，显然有悖于历史研究所昭示的共识。但不能反过来以为方法论与世界观没有联系。宋学家早有“六经注我”与“我注六经”的对立。倘将“六经”看作历史研究的客体，那末我以为“我注六经”，更合逻辑。因而，尽可能周全地搜集材料，努力从矛盾的陈述中清理出历史事实，并对事实作出力求客观而全面的描述，是研究的第一步；由事实的研讨推导出相应的理论，而不是按照预制的框架将未经清理的材料随意填塞进去，是研究的进一步；必须非常重视不同现象或不同过程的中介，例如精神的物化或物化的精神是怎样实现相互联结的，这更是研究的关键。中国文化研究能否取得更新的进展，将取决于正确的方法。

1986年

四七
文化研究的层面形成

目前文化研究有表层结构和深层结构的说法，前者指文化基础，后者指文化心态。在我看来，所谓表层和深层的区别正好相反，因而不敢苟同。但我同意研究确有不同层面。1982年前，人们还只限于用“排除法”界定文化，例如说除政治、经济、军事以外的，都属于文化。1982年夏天，上海学术界人士文化史座谈会，首先提出文化定义问题，引出此后近两年的基本概念争论。关于文化的界定人人各异，反而导致没有定义即是定义的倾向。因而，在近年，基本概念的探究暂束高阁，讨论文化的传统结构、特征和价值判断等问题为主的泛文化研究正暂居主流，考察区域文化、民族文化、断代文化等真相为主的分类研究正继续进行，寻求具有可比性的参照系为主的比较研究正引人注目，期待从人物、事件、思潮、学派等特称判断中，归结出传统文化全称判断的个案研究正日渐深入，而综合性地展现中国文化历史过程的系统研究也已提上日程。由于学科的分工和研究的志趣，以上各类研究具有同时性，但无疑属于不同的研究层面。在这些层面中，可供选择的课题异常丰富，而已被选择的课题大半属于现实感最强烈的部分。缺乏历史感的现实感，能否经受住事实的检验，是个发人深思的问题。

1986年

四八
文化与文明

人所共知，在考古、文物和上古史的研究中间，被考察的一切对象，都被称作“文化”。发掘出一个新的古代村落或墓葬遗址，便命名为某某文化。发现了一种新的古代遗物，便判断属于某某文化。在这里，“文化”非但不是“文明”的同义词，而且被广泛地用来作为“野蛮”时代人类活动一切遗存的名称。因此，在这里，“文化”也主要不是指人类的精神产品，而是指人类早期利用自然和改造自然所留下的种种物证，也是指人类在不同时期所结成的各种社会关系的种种物证。于是，我们打开人类幼年和童年的历史记录，就看见到处都有文化：河姆渡文化，仰韶文化，半坡文化，大汶口文化，龙山文化，夏文化，早商文化，商文化，周文化，等等。名目之繁多，类型之复杂，非专家不能枚举。

但是，我们继续追溯历史上文明前进的步伐，将目光由人类成年以后渐次向后面的历史篇章移动，却意外地发现，“文化”所占的比重愈来愈小，所指的范围也愈来愈窄，恰好与文明史的进展成反比例。

例证不必多举。只介绍一种对我们编写的中国通史和断代史教科书的描述：史前史都是文化史，奴隶社会史多半是文化史，封建社会史逐渐排除文化史，近代史则取消文化史。描述是否精确，可以讨论。但是，我们的历史教科书，居然给人一种愈来愈轻视文化的印象，难道不值得注意么？

这种文化研究与文明进展成反比例的现象，使我们的历史教学和研究，蒙受了很大损失。首先是历史研究的路子愈走愈窄，从上古史研究到近代史研究，出现了政治史比重日增，乃至一度出现到宋元以后农民战争史和宫廷政争史代替一切的趋势。其次是历史教学的内容日益单薄。再次就是中国文化史的研究愈到后期愈薄弱，乃至几乎不讲文化。

诸如此类，形成的原因很复杂，但这样的情况需要改变，则已被愈来愈多的学者所感觉到。研究中国文化自然不能从概念出发。然而，对同一概念的认识不一致，无疑反映了对待文化的态度，以及由此造成的研究状况。

1984年

四九
求真与去伪

传统文化属于历史，而历史属于过去。过去种种，都已是既成事实，决不因逻辑上尚有各种可能而改变，也决不因理论上会有各种解释而改变。因而，研究传统文化，首先需要追寻既成事实的真相。

为了求真，便要去伪。这好像是老生常谈，做到却至为不易。没有史料就不能研究历史，而史料有多种，有文字的、无文字的，纸上的、实物的，早流传的、新出土的，神话的、现实的，带偏见的、较客观的，本有臆测的、后世附饰的，故意假造的、隐晦其辞的，囿于耳目的、信及传闻的。诸如此类，同一事件的材料愈多，暴露的陈述矛盾往往也愈多。目前我们文化史料研究，在某些领域已取得成绩，比如有几种门类的古籍整理，然而总的说来还处于起步阶段。有的门类，如长期处于传统文化中心地位的经学，那笔庞大的遗产几乎还没有系统触动过。不消说，从矛盾的陈述中间清理出历史的事实，那难度远过于给“文化”想出一个新的定义。

正因如此，就文化史的研究来说，我以为当前最迫切的问题，在于清理历史事实。鉴于认识是个不断深化的过程，我们不妨一面清理，一面反思，也不妨由过去而推论未来。但任何不想研究传统文化是什么，便对现存文化传统下断语，用逻辑的演绎代替历史的事实，进而据以预测文化发展的前景，那必将被历史证明是谬误。

清理历史的事实，不妨尝试各种方法。方法论不等于世界观。不赞成马列主义的学者，在专门领域运用自己的方法，可以作出极有价值的发现，这是连列宁也肯定过的。只要不违背实事求是准则，什么

方法都可采用。马克思的方法，即恩格斯在马克思的墓前讲话所准确复述的历史唯物主义的方法，指出从人类共有的简单事实即吃喝住穿的变化出发，才能从繁芜茂杂的意识形态掩盖下，找到人类历史发展规律的合理解释。用这一方法研究文化史，可以也从这样的简单事实出发，阐明物质文化的发展过程，进而一步步追溯各种观念的生成过程。我把这种方法称作文化发生学。把文化发生学的研究成果，同文化人类学、文化社会学、文化地理学、文化心理学研究成果结合起来，就有可能对传统文化获得一种历史主义的解释。

1986年

五〇
中国文化的特征

近三年较集中讨论的，是带有整体性的基本特征。强调传统文化的人文精神，认为它所反映的是以知识论的功利主义和价值论的反功利主义为表征的天人合一思想，这是一种意见。承认中国文化有“和合”性，但强调它总倾向于把外来文化因素“俯就我范”，使“和合”表现为顽强的排他性，又是一种意见。至于从不同角度探讨具体特征，说法更多。有的认为中国只有伦理型文化，源于古老的农业宗法社会。有的认为中国只有实用型文化，源于明清以来强化君主专制的“现实”。有的认为中国只有行为型文化，集生活方式、伦理风范和社会制度为一身的“礼”的模式便是明证。

1986年

五一
中国文化的结构

自从1982年中国文化史研究学者座谈会提出文化形态取决于文化结构之后，近几年一直吸引学者展开研究，新说新解不少，有的注意基本形式，有的重视“深层结构”。

关于前者，以为中国文化作为一种复合体，体现着一与多的统一，就是说整体与个体、思考与行为等，使中国文化既有大传统，又有小传统，两者互相冲击形成中国文化之流。

关于后者，有各种模式竞争。或以为中国文化旨在谐调人与自然的对立，因而追求“天人合一”“知行合一”“情景合一”。或以为中国文化不是主静的，而是主动的，因此古近学者都着眼于变，史学家注意“食货”沿革，经学家考察礼乐兴等。或以为中国文化是封建权力结构的精神表现，在结构上具有权力崇拜、道德至上、禁欲主义、因循守旧、向度单一等特点。

但近几年引起较大争论的还是“超稳定结构”论。金观涛、刘青峰在《兴盛与危机》《在历史表象背后》等书中，运用控制论、系统论和数学模型的方法，认为中国封建社会长期延续的原因，在于它是一个超稳定的系统，相应的意识形态结构属于它的子系统，这个结构又由三个子系统即社会观、价值观和哲学观组成，它以封建一体化所必须的适应态为目标值，以内和谐为条件，占正统地位的便是儒道两种理论体系形成的互补结构。这种超稳定结构论，对于传统文化的结构，从整体上作了相当全面的剖析，不同于某些感想式的议论，因而在学术界引起注意。不同意这一结构说的，多半限于列举具体史实以

说明封建社会在长期停滞中仍有变化，不能称作超稳定的系统，但缺乏可资对照的新理论建构。

我不敢苟同“超稳定结构”这一结论，但认为其中提出的问题值得深究。实际上，“五四”时期《新青年》一派思想家，便已提出“尊儒崇道”是旧文化的灵魂，但以为崇道是迷信由方士衍化成的道士思想，并以为国民性中浸透的崇道成分较尊儒更甚，因而他们几乎一致憎恶义和团思想。这种认识被打倒孔家店的气氛所淹没，以后也没有从传统文化结构的角度进行史论结合的研讨。现在超稳定系统论把传统文化结构界定为儒道互补结构占主导，实为七十年来仍然存疑的课题。

1986年

五二
中国文化的发展阶段

论者角度不同，所见也各异。大概地说，有的从学术史着眼，区分为先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代汉学和近代西学，凡七阶段。有的从文学史着眼，也分七期，表征则指诗经、楚辞、汉赋、魏晋诗文、唐诗、宋词、明清小说。有的注目于中西文化交流，提出三阶段说，即儒佛冲突与交融时期、基督教入华与影响时期、西方文化输入与纠葛时期。有的则注目于影响最大的外来思想输入，也分三阶段，则指为印度文化、西方文化、马克思主义。有的却认为应把社会大变革当作尺度，只能分作“以今变古”和“以西变中”两个阶段。总之，在这方面明显地缺乏可作为讨论出发点的共同角度，讨论也因而难以开展，还是各说各的，并且大都择一历史现象当作阶段表征。

文化分段犹如社会分期一样，在于寻找某种临界状态的时间断限，此时量变发生质变或部分质变，新质或部分新质代替旧质。社会历史分期习惯于把生产关系的新旧交替当作临界状态的标识，那末文化分段应该用什么作为共同标识呢？

1986年

五三
中国文化的空间差异

如果说，中国文化的时间差异，还没有很好研究，以致阶段区分难以讨论，那末它的空间差异，近年研究已比较多。楚文化、巴蜀文化、百越文化、铜鼓文化等，讨论十分热烈，不但有许多论文，有的已出现专著。吴越文化、齐鲁文化等研究也已开展。其实，民族文化的研究，同样显示文化的时空差异，关于藏文化、傣文化等方面的论著就提供了证明。虽然这都属于个案研究，仍有许多空白，却使以往若干重要结论发生动摇，比如中国文化一源论便不再站得住脚。从总体上考察文化的空间差异，必须具有历史文化地理学和区域文化、民族文化、考古学文化等多方面学识，自然很难，但已开始在做。谭其骧先生的《中国文化的时代差异和地区差异》，就是这方面的首出论文。在谭先生的指导下，有的青年学者正从事文化区域变迁史的研究。这就带来一个难题：既然不存在亘古不变而又广被神州的超时空文化，那末囫囵吞枣式地谈文化、说传统，无论出于义愤还是激情，能看成具有科学态度吗？

1986年

五四
全貌和细节

要回答中国文化是什么的问题，无异于要求我们描绘出中国文化史的全貌。可是，从总体来看，中国文化史的跨度，时间上下六千年，空间纵横九百六十万平方公里。上百个历史民族，三十多个统一或半统一王朝，给中国文化带来的各异特性和不同色彩，在世界文化史上是无与伦比的。而自商周以来，中国文化的连续性从未中断，中国文化的独特性从未消失，在世界文化史上也是首屈一指的。

在这样的情形下，为了看清总体，自然必先了解构成它的每个部分，乃至它的各个细节的发展史。比方说，艺术属于文化，自来没有异议。但要了解文化史必须了解艺术史，要了解艺术史又必须了解绘画、雕塑、建筑、音乐、舞蹈、戏剧、曲艺、电影、工艺美术、书法篆刻等的发展史，作为个别研究者，要想透彻了解构成文化史全貌的每一个部分每一个细节，那势必如庄子所叹息的："吾生也有涯，而知也无涯；以有涯随无涯，殆矣！"

然而，合乎历史实相的认识，本非一人乃至一代人所能完成。中国早有燧人氏钻木取火的传说，假定那是晚至山顶洞人才掌握的技术，那末认识到借摩擦转化为热的事实，在中国少说也有上万年了。但直到19世纪40年代，科学家才断定一切机械运动都能借摩擦转化为热。这在如今属于小学生的常识，在历史上由感性认识上升到理性认识，却耗时成万年。对于人类文化的认识，即使要把握现象的总和，也需要多种学科的专家们长期的协同努力。

又

我们要想描绘中国文化史的全貌，便需要描绘精神文化和物质文化在中国历史上的综合全貌，或者说描绘精神活动和物化了的精神活动在中国的发展过程。这样的描绘是必要的，否则我们就说不清楚中国文化是什么。这样的描绘又是困难的，因为我们需要把握文化现象的一般性质，还需要了解构成总体的各个局部，乃至需要了解构成局部的各个细节。谁都知道要对历史过程作总体考察，没有关于人类社会生活一切方面的丰富知识，没有对于历史上政治、经济和文化三大方面相互联系相互作用的详密考察，将会出现怎样的结果。

1984年

五五
分解式研究

如同研究人体各个部分的解剖形态是描绘人体生理过程的基本条件那样，关于中国文化的分解式研究，对看清中国文化历史发展的总画面，是绝对必要的。在分解式的研究中间，有些科目，例如中国的烹饪、饮茶、服饰、宫室等方面的，自来研究甚少，或许被目为小道。但如果我们没有忘记人类历史的发展规律，正是从人们必须首先吃、喝、住、穿，即恩格斯所说“历来为繁芜茂杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实”开始的，则我们决不会忽视这些细节的研究。

分解式的研究，或者说关于中国文化内部结构的分门别类研究，所以是必要的，一是因为认识总是由个别到一般，由局部到整体，没有微观文化史的研究便没有宏观文化史的研究；二是因为中国文化史研究的基础太薄弱，没有分解式的研究便不可能有综合性的研究。

这种从细部解剖形态着眼的方法，可以在洞幽探微中获得重要发现，甚至导致新的分支学科的建立，却也潜藏着一种可能，那就是忘记历史上各种事物的相互联系，明察秋毫之末而不见舆薪。某些新的课题、新的学科，开始很有生气，出了令人耳目一新的成果，也吸引了大批研究者和爱好者，但不多几年，却步履维艰了，乃至陷入无所适从的窘境。造成这种倏起倏落现象的一个重要原因，便是忽视文化是个整体，这个整体由于各个局部的相互作用而不断变化，这种变化又受到与它相联系的物质生活条件的制约，因而无论内部结构还是外在条件的任何改变都可能引起整体和局部的新变化。所谓“皮之不存，毛将焉附”，所谓“牵一发而动全身”，在相互作用中都可能是因果联系的正确说明。

1984年

五六
整合研究

作为整体的中国文化史，究竟怎么研究？还有待在实践中逐步解决。分解式研究的丰硕成果给我们准备了研究基础。然而，综合并非集合。以整体为考察对象的中国文化史，至少有这样几点要求：

一是要求我们发现各种文化形态和文化现象的规律。这种规律，不言而喻，是各种形态各种现象所共有的，也就是居支配性的。因此，我们的注意力，只集中在那种由此形态向彼形态实现过渡的规律，那种使此现象与彼现象发生联系的规律。至于某形态某分支所特有的规律，例如音乐的旋律、舞蹈的动律等，自应有专门文化史去研究。一般文化史学者不该去越俎代庖，其实也代庖不了。

二是要求我们一经发现支配性的规律，就必须详密研究它在历史过程中的诸般表现以及由此产生的社会效应。因此，我们的论证，要尽可能从事实出发，提出经过严格清理的材料依据，以证明历史上依次出现的文化阶段，错综并存的文化形态，尽管受到不同民族不同形式的文化心理文化传统的影响，却都有其现实的必然性，同时也有其发展和转化的必然性。论证自然不能忽视特例，但不能因为特例的存在，而妨碍我们对历史必然性的证明。例如，凉山的彝族奴隶制文化，西藏的藏族农奴制文化，直到近代史终结依然存在，但我们不能因此而不敢论证近代文化史的一般性质。

三是要求我们在论证过程中，决不能从观念到观念，使文化史变成观念形态的自我发展史。支配文化史的规律，如同一切科学规律一样，属于客观存在。人们可以认识它、描述它，却不可能改变它。相

反，人们对它的认识是否近真，描述是否失实，倒是这种规律在不同人们那里所起作用的反证。只注意概念和学说的自我发展，给某些古老学科带来什么样的后果，有前车之辙在。正在起步的中国文化研究，当然要力避重蹈覆辙。作为观念形态的文化，同自己的物质生活条件的联系，如恩格斯所指出，“愈来愈被一些中间环节弄模糊了”。那末，我们倘要论证中国文化的发生、发展和转化的历史，很重要的便是弄清楚那些中间环节，以指明观念形态同自己的物质生活条件的固有联系。这种相互联系，本身属于事实。因此，我们要想说明文化的发展何以出现不同阶段不同形态的区别，就必须用一事实对照他事实，而不能用某种特定观念作为衡量必然性的尺度。没有比较就没有鉴别，当然是正确的。但如果用观念作为比较的尺度，则除了造成混乱，使文化史的阶段、形态、结构、特性等的鉴别更加困难，此外不会有别的结果。在这方面，“文化大革命”便提供了尽人皆知的独特证明。

四是要求我们对于文化史的一般规律，也不能用一成不变的眼光去看待。不消说，人对现象世界认识的深化，对支配文化发展的规律性认识也在深化。于是，我们发现，在历史上，每个时期每个地域的文化都有其特有的规律，它们决定了不同的文化形态的面貌，也决定了不同的文化阶段的特性。这就需要我们从整体上研究中国文化的时候，决不可以偏离实事求是的原则。比方说，将西方资本主义入侵中国后出现的文化发展规律，说成是中国古已有之，或者反过来，将中国文化中间早已反复出现的规律性东西，说成是依赖欧风美雨才在中国新生的东西，在我们看来都一无是处。

1984年

五七
总体评估

凡谈论文化传统，无论持何种认识，抱什么态度，都难免涉及从总体上评估的问题。在这一点上，可谓仁智互见，歧义纷陈。举例说，取向于从传统本身说明传统的，大抵倾向于先作事实的描述，先求真再求是，希望对总体进行研究后再作估价；取向于从现实出发反思传统的，大抵倾向于对总体进行价值判断，并且否定性判断居多，同时对前一取向的纯学术研究态度不满，认为是逃避现实的表现；而取向于从预测需要规范传统的，大抵倾向于对传统文化采取两分法，希望去瑕存瑜，古为今用，但因而对上两种取向都有批评，通常认为前者太迂，后者太悖，自然也不免于被上两种取向都目为中庸之道。我以为，这三种取向，都自有理由，不妨各行其是。要紧的一点，在拿出实绩，就是说真的用逻辑与历史相一致的总体评估研究成果，证明自己的取向乃胜义。

1986年

五八
“偏见比无知离开真理更远”

题为《文化：历史的投影》的这部著作，如作者Bagby在导言内所申说的，写作意向在于依靠文化人类学的成果，改进对历史的理解，“即以精确的定义和合乎逻辑的论证，建构出关于文化形态和文化演变的普遍性理论的概念背景，并表明历史规则（或者历史的‘因果关系’）的问题可以用这些术语来系统地阐明，也可能这样被解决”。

通观全书以后，我却感到，作者未免赋予自己一个过大的任务。问题不在于篇幅。在中外学术史上，一本小书，一篇论文，容纳的信息量和产生的学术影响，可能远胜于洋洋数十万言的所谓“大部头书”，这类例证并不罕见。何况本书篇幅不算太小，中译文便有十六万字。问题在于作者涉足的领域虽广，考察的问题虽多，对于若干基本概念或常用术语的分析尤其用力，但读后没有感到对历史的理解有突破性的改进，如作者许诺的那样。

本书包括导言在内，共有九章。导言从历史哲学的涵义写起，回顾了历史哲学在西方的演化过程，着重陈述作者的努力方向和写作意向。二三章分别讨论“历史”一词的涵义发展，史学著作的编纂思想。四至六章分析了西方学者关于“文化”的概念、类型和各种具体解释等方面的不同见解。七至九章讨论“文明”，包括西方学者关于异型文明特性的争论，关于古老的和近代的九种文明相互关系的见解，以及作者关于西方文明的看法。

可以看到，全书的结构，在西方史学理论著作中间，属于习见的一类。例如，劈头便讨论历史哲学，而后转向讨论历史学的性质、对

象和编纂方法诸问题，就使人想到科林伍德的名著《历史的观念》也正是从这里开始的。当然，平凡的结构可以包含不平凡的内容。但从全书的内容来看，固然不乏作者个人的特见，却以介绍西方学者过去和现在的有关文化的各种见解为主。即使作者个人的特见，倘若联系到他的前人的看法，也就显得未必独特。例如，作者自述他的一般哲学观念大致接受发端于洛克、休谟的英国经验主义，但除此而外，他反对史学家把目光集中于少数的个人身上，他批评以往的历史哲学总是好作道德判断，他强调客观性应是文化与文明研究的追求目标，都令人想起黑格尔在《历史哲学》中早有此等见解。同时，当他用指责的口气偶或提到马克思学说的时候，只会说这是专讲“阶级斗争”或者假定经济决定历史，正好表明他对马克思学说非但少知，而且心怀偏见。偏见固然也可以是特见，却如斯宾诺莎所说，“偏见比无知离开真理更远”。

1994年

五九
真孔子和假孔子

就如何研究孔子来说，我以为周予同先生在半个世纪前便提出的一个意见，目前依然值得重视。

那意见，见于《经今古文学》《孔子》诸书。周予同先生认为，我们研究孔子，必须区别假的孔子与真的孔子。为什么呢？因为有“道统”“学统”之类传统观念在作怪，致使拿个人的主观的孔子来代替真正的客观的孔子的现象，在学术思想变迁史上普遍地存在着，如梁启超所说，孔子渐渐地变为董仲舒、何休，渐渐地变为马融、郑玄，渐渐地变为韩愈、欧阳修，渐渐地变为程颐、朱熹，渐渐地变为陆九渊、王守仁，渐渐地变为顾炎武、戴震。——我们还可以将名单延伸下去，说是渐渐地变为康有为、章炳麟，等等。

假如我们承认，梁启超指出的现象，在历史上的确存在，那就必须承认，周予同先生强调要从历史变化的角度，来考察孔子及其学说的历史命运，无疑是研究孔子的重要方法。

正因如此，研究孔子，注意哪些是孔子的言行固然重要，注意哪些不是孔子的言行也许更重要。

清朝考据学家中间，流行着一种说法，所谓“治经如剥笋”。剥去层层附丽的笋壳，才能见到纯净的笋肉。就方法而言，这比喻是正确的。

孔子的形象，在历史上那样变幻不定，就因为“笋壳”太多。他时而现身为先知，时而现身为巫师，或被说成僭望王位的“素王”，

或被说成安贫乐道的“先师”。他被一些人看成禁欲主义者，被另一些人看成享乐主义者，在有的时代是君主专制的拥护者，在另外时代是限制君权的倡导者。他的身价随时涨落，人格上下浮动，封号屡次改变，作用代有异说。

举初唐为例。在这个所谓“经学统一时代”，出现了颜师古的《五经定本》，孔颖达、贾公彦等的《五经正义》。自汉以来挂在孔子名下的经典，由于国家权力的直接干预，从文字到解释，似乎都统一了。按照逻辑，孔子的形象，应该固定不变了。至少在统治集团中间应该不变。

事实怎样呢？从唐高祖、唐太宗到唐高宗初期，不到半个世纪，孔子形象大变至少三次：武德二年（619），唐高祖下令在国子学立周公庙和孔子庙，以周公为“先圣”，孔子为“先师”，而以孔子配享周公。就是说，只承认他是教育家的鼻祖，不承认他有坐在王位单独享受致祭太牢的权利。但父亲的这一规定，却被儿子取消。贞观六年（632），唐高祖尚在，唐太宗便下令废除周公庙，以孔子为“先圣”，颜渊为“先师”。就是说让孔子升座南面，享受救世主鼻祖的待遇，而把第一位教师的荣誉让给他的大弟子。贞观十九年（647），即《五经正义》修撰期间，唐太宗又下诏为孔子增添了一群配享者，都是以解说经典著名的孔门后学。岂知他的儿子唐高宗即位不久，大约在永徽六年（655），便又下令取消父亲的规定，恢复祖父的规定，仍以周公为“先圣”，孔子为“先师”，改进之处在于保留颜渊、左丘明的“从祀”地位。这一改制显然带有刚谋得皇后地位的武则天的个人印记，因而引起了元老重臣长孙无忌等的反对。他们在显庆二年（657）集体决议，认为以孔子配享周公是降低了孔子地位，而将左丘明等作为“从祀”，也是违反“故事”的贬斥行为。懦弱的唐高宗只好服从，又取消了两年前的决定。

初唐三代皇帝对待孔子的态度，堪称否定之否定的实例。何以有此反复，属于别一问题。但明显证实，他们尽管在命人统一经义，自己却对孔子没有统一认识，于是出现了祖孙三人各拿个人的主观的孔子来强迫太学生们崇奉的趣剧。

类似上面的实例，在历史上不胜枚举。韩非早在战国末便讥笑说："孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨。孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎！"虽然他忘记讥笑自己也非真申、商，但这段话确是歪打正着，说明早在公元前三世纪，真孔子的形象便被各种假孔子的形象淆乱了。积累已二千余年的重重"笋壳"，倘不耐心剥掉，怎能见到孔子的本相呢？

1987年

六〇
历史的孔子形象

假孔子不足凭信，真孔子是个什么样子呢？不妨再看一看周予同先生的意见。周先生研究孔子的传记，研究孔子学说的各个侧面，利用他判断可信的材料，尽力描画孔子的真相。他的结论是：这个孔子，既非今文经学家所尊的“素王”，也非古文经学家所推重的专研名物训诂的学究，更非宋学家所刻画的那种头脑不清的哲学家，同时也不像康有为说的具有一种大同思想的乌托邦主义者。不是的，历史只证明——

> 他是一位实际的教育家，他是一位不得意的政治思想家，他是一位专研道德问题的伦理学家。

清末以来，人们长期争论一个问题：孔子的政治思想，代表进步呢，还是代表反动？周先生以为，如果从历史在变化的角度看问题，则争论不难解决。

他说，孔子是没落的贵族，迫于生活，成了中国第一位教书先生；但孔子以学识传授给一般平民，却从文化方面促使贵族封建制度崩溃，也可说是新兴的地主阶级的代言人；因而，孔子的政治学说，虽然只是斥责僭礼的卿大夫，并不希望平民起来反抗统治阶级，实际上却对贵族封建制度不利。他写道：

> 孔子所以在当时不能得君行道，孔子所以在新兴地主阶级抬头的秦汉以来被人尊奉，孔子所以在地主阶级崩坏的现在被人反

对，都由于孔子自身的政治学说与社会结构符合与否的关系。

1981年

六一
孔子怎样看自己

今本《论语》保存了孔子的一段著名自述：“吾十五而有志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”这段话当然只可能是孔子去世前不久留下的自我思想历程小结。其中从三十岁后，每十年一结，而每述一变，无疑都涵泳着那十年孔子的人生经验。那是些怎样的经验？古往今来的诠释各异。有一点没有疑问，就是它表明孔子是用一种历史的态度，来回顾自己一生的认识和行为，承认两者都有变异的进程。例如他承认，自己在四十岁前还缺乏主观爱憎的固定尺度，到五十岁才确立自己的信仰体系，到七十岁才真正实现思想与行为的完全一致，这都证实他否认自己是生而知之的所谓“天纵之圣”，并非谦辞。无论孔子曾向老子问礼，是否庄周造作的寓言，但看孔子能够从发展的角度回顾一生的认知历史，便可说他确有《老子》倡导的“自知者明”的态度。假如一个人反思主观的历史，也可保持一种较为清醒的态度，那他在观察客观的历史过程的时候，也较易接受“变动不居”乃事实的观念，当然不仅只是可能性。

1982年

六二
析晚年孔子“行古之道”

孔子毕生致力于“行道”。他也许曾经开明过，也许曾经想使自己的社会政治主张同时务相结合，就是孟轲所说的“圣之时者”。但现在所留下的有关孔子传记的种种资料，主要是他五十以后从政论学的记录。从这些记录中间，人们所能找到的，却是一个对时代变化愈来愈隔膜的形象，一个对早已消逝的古代愈来愈怀恋的形象，一个自以为能救世却被生活所拒绝的形象。这样一个人，在晚年除了满腹牢骚和不平而外，还感到孤独、苦闷，那是必然的。孔子曾经对子贡叹息说世界上没有人理解他，曾经对颜回抱怨说只有他们两人能“用之则行，舍之则藏”，曾经转过避世的念头，也曾经想对世事保持沉默。

然而，“行古之道”的念头，如此厉害地折磨着晚年的孔子，以致他曾经想移居九夷，甚至乘着木筏浮海远去另觅善地。幻想之后便是幻灭。孔子晚年愈来愈希望上天能降临奇迹，帮助他能在人间行道。然而虔诚的迷信反而更加给他带来幻灭的恐惧。很久不再梦见周公，被他当作自己命运衰退的征兆。天天念叨的凤鸟竟然还不来，天天巴望的河图竟然还不出，更被他当作自己命运终结的预示。

1982年

六三
再析孔子向往的“道”

据我的考察，《论语》所记孔子关于历史的言论，既集中于文献足征的周史，更关注由宗教与战争所体现的周“道”的变异趋向。他从政治史角度看周之“道”，当然有特定的衡量尺度。那尺度，在他自称“知天命”以前是怎样的，已难于讨论。但他晚年论天下从有道至无道的历史，就他以为信而有征的楷模而言，显然只可是泰伯、文王和周公。特别是周公，《论语》直接提及其人，仅两处。一处似非全盘肯定，即《泰伯》篇所谓“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已”。在两宋程朱一派理学家看来，这话隐含着对周公本人的批评。可惜目前的历史研究，仍然无法使我们能够依据《诗》《书》以外的第一手史料，说明周公的历史真面貌，对此只好存而不论。但同样明见于《论语·述而》，并且分明是孔子晚年的一则著名语录：“甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公！”这难道不是孔子晚年异常崇敬周公的确证吗？程颐、朱熹不顾文本提供的显著涵义，硬行从年龄断限予以解释，说是孔子盛年“志欲行周公之道”，因而常梦见周公，“至其老而不能行也，则无复是心，而亦无复是梦也”。他们的立论，似在发挥孟轲的“心之官则思”的说法。其实，孔子愈到晚年愈重视历史，而将周公当作天下有道的楷模，乃至频繁地梦见周公。在他的时代，占梦术盛行，将梦境当作预测未来的表征，毫不奇怪。既然相信占梦术，则因梦境没有出现自己崇敬的人物，而因此感到恐惧，醒后臆测这可能是自己衰颓的表征，于是指望复梦，却愈担心无梦而愈长久无梦，这不同样也是被心理学家证明的经验事实么？我不佩服孔子的政见，也不佩服孔子的史论。但我以为，坚持从历史本身说明历史，应该是历史学家的职业道德，也正是马克思的唯物史

观的基本要求。无论我们对于孔子的历史见解作何价值判断，都不能搞先立论、后求证，所谓以论带史，当然更不能以论代史。

1998年

六四
释孔子说“文”

“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”见于《论语·八佾》的孔子这一名言，有关孔子的论著无不引用，诠释则很不相同。原因在于《论语》所记孔子言“文”，出现频率既高，概念的界定又不一致，或为谥法的解说，或指知识的要求，或表征君子与“野”“史”两类人物不同的风格。后来的研究者，往往不察《论语》所记孔子言行的时空相对性，往往假定圣人无谬而极力证明孔子毕生真是“吾道一以贯之”，犹如否定孔子说“仁”经常自相矛盾一样，总是望“文”生义。

其实孔子在这里强调的“文”，前提是“周监于二代”，就是说周初政治所以能够出现“文”的繁荣，是因为汲取夏商二代的历史经验而扬长避短所致。孔子的结论是“吾从周”，当然是一项政治宣言，如同书《阳货》篇所记的孔子的政治抱负，“如有用我者，吾其为东周乎！”因此，倘说孔子在五十五岁那年流亡卫国期间被匡入围困，于绝望中声言“文王既没，文不在兹乎”时所指的“文”，与“郁郁乎文哉”一语所指的“文”，涵义相同，那应该是合乎历史实相的。这就是说，孔子强调从周之“文”，意在表达自己“信而好古”的具体政治理想，他自命是泰伯、文王已臻“至德”的历史功业的继承者。

或说孔子强调从周之“文”，与他答子路“问成人”所说的“文之以礼乐”之“文”同义，特指完善德行的外在表现，在我看来也不尽然。孔子固然重视礼乐，却不仅仅将礼乐看成形式。“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”这样的质问不也见于《论

语》所记孔子的语录么？因此，孔子追求复活周文王的“文”，正确的解释应当参看《史记》关于“三王之道”的说法。

1998年

六五
“信而好古”的出发点三则

《论语》记孔子自述，“我非生而知之者，好古，敏以求之者也”，后一语与他自称“信而好古”相参照，就很值得注意。所谓“信”，《说文》释为“诚”，那是引申义。本义呢？从在先成书的《老子》或《国语》来看，都指“审”，或者“效验”。于是孔子所说的“信而好古”，在我看来只能解释为对历史应该征而后信。这不是逻辑的推论，由《论语》提供的例证可知。

例如“子张问十世可知”，孔子回答说：“殷因于夏礼，其损益可知也；周因于殷礼，其损益可知也，其或继周者，虽百世可知也。”子张是孔子晚年弟子中热衷于“学干禄”的一位。由这则问答，说明他们师生都以为周朝灭亡不可避免，问题在于未来的“继周者”将在多大程度上改变现存的社会秩序，即周礼。一心想在政坛大显身手的子张关心的是“知来”，而已年届古稀的孔子却认定知来必须鉴往，就是说预测未来应该“以史为鉴”。他认为“礼”必定有因有革，但三代历史已经表明，变革不能脱离传统，既然历史证明夏商周递嬗，没有在“礼”的原则方面发生根本改变，那末周朝纵然灭亡，继起的统治者也必定只在传统秩序的基础上进行若干变革。古称三十年为一世。年青的子张想预测今后三百年的政治取向，似乎够大胆了，但年老的孔子以为历史昭示的实例，令人对未来的变化趋势更有信心，“虽百世可知也”。当然，这对师生都过于乐观，因为其后刚过五世，末代周天子便在“礼坏乐崩”的氛围中债台高筑，而被昔日的王室奴隶建立的秦国讨伐。

但历史的经验教训不足以提供未来的借鉴，并不能反证历史本身不值得研究。孔子曾批评子张“辟”，因而他的答语，也许是针对这位学生只关心“礼”的形式，而强调应该关心统治秩序的因革过程，语虽夸张，却未必不是表征他对三代统治更迭史的真知。

又

以下语录也见于《论语》：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。”相传杞宋是周初封建时替已灭亡的夏殷二代王室“继绝世”所立的封国，两国诸侯可在各自的宗庙用自家的古礼进行祭祀。

在汤放桀数百年后，杞国还保存了“夏礼”的历史痕迹有多少，的确可疑。但宋国公族是殷王室内微子启的后裔，孔子的直系祖先正考父，即属其中一支，曾任宋国执政，创作过宋国宗庙祭祀时赞美祖先的颂歌，即今存的《诗经·商颂》，则都当属史实。孔子称道过“《诗》三百”，《商颂》在其内。它既属于“文”，即典籍，也属于“献”，即贤人的口述历史，难道它也不足证明“殷礼”的历史实相么？孔子却强调它与杞国文献一样“不足征”。这当然不表明孔子不爱护自己的祖先，相反说明孔子对故国文献同样采取一种历史的态度，说明孔子以为足以征信的文献应该是周灭殷以前的相关历史材料。

所谓信而好古，出发点是信，也就是历史必须讲究证据，而证据应有原初记录与耆贤传说相印证，并且要重视文或献的时代，都恰好反证孔子对历史所持的审慎态度。由本世纪初甲骨文的发现和稍后殷墟考古，证明殷礼确有足征的典册存在，也证明原始记录保存的历史实相与晚出的《商颂》之类文献描述的“殷礼”大相径庭，因此孔子对晚出文献的审慎态度，的确证明他具有历史的眼光。

又

由此可知，孔子的“好古”，并不盲目，就是说并不唯古是尚。

《论语》中有孔子称道尧舜禹的多则语录，都主要在赞颂他们的个人品格。孔子曾特别向禹致敬，说是“禹，吾无间然矣”，而所举三点理由，却将世传这位治水英雄的实践功绩放在最后，作为其人薄于自奉的一项佐证，所谓“卑宫室，而尽力乎沟洫”，宁可不修建华美的私宅，而将财力用于疏通农田中的水道。这当然也只能证明，孔子所以认为禹无可非议，主要着眼于禹的私德堪称人君的楷模。孔子也许相信尧舜禹真有其人，却似乎不相信唐虞之际君位“禅让”真有其事，因而他赞颂“舜禹之有天下也，而不与焉”，只是肯定他们与尧相仿，“为君”而能忘己，含糊其辞而已。

孔子真以为有史可征，并且极力称道的理想政治的楷模，是灭殷前后的周王室。《诗》的雅颂都肯定周族的强大始于太王。太王的长子泰伯，为了成全其父“翦商”之志而“三以天下让”，泰伯幼弟的长子文王成为叛商诸侯众望所归的领袖，仍然克尽臣道，所谓“三分天下有其二，以服事殷”，这类文献相传播的历史故事，更令孔子心醉：“泰伯，其可谓至德也已矣！”“周之德，其可谓至德也已矣！”据朱熹注，“至德，谓德之至极，无以复加者也。”孔子是否认为泰伯、文王的德行高尚程度，已经超过尧舜禹？不得而知。但由《论语》所记孔子提及在前的商汤和在后的周武王，都主要赞美他们能选用贤才（《颜渊》篇述汤举伊尹乃子夏解释孔子“知人”语，非孔子原话），又曾记孔子批评《武》乐不及舜时《韶》乐“尽善”，可知孔子至少认为泰伯、文王的德行乃汤、武所不及。

孔子曾说“吾犹及史之阙文”，他赞美泰伯、文王“至德”，当有殷末周初足征的文献作依据。不待说，孔子作出这一判断，分明也

是在申述他的政治理想，所谓“礼让为国”，然而孔子称道古圣前修，并不以为近古必定不如远古，却也因此彰显。

1998年

六六
“三世”解

中世纪和近代的今文学家，都认定《春秋》是孔子“为汉制法”的创作。这说法固然荒诞，但他们以为孔子论史，不但特重近代，而且将所论近代分作“三世”，也即由近及远，分作所见世、所闻世、所传闻世，却未必不经。

《论语》表明，孔子对于《春秋》所记的二百四十二年间的历史，更其是鲁国的襄、昭、定、哀四公在位期间那近百年的各国政治史，熟悉得很，而对此前百年中齐晋楚等争夺霸权的诸侯国政情，也相当了解。因此，以下出自《季氏》篇的两则孔子语录，如果从史的角度重作审视，或有别解。

其一，“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。”这里所说的“礼乐征伐”，无疑即《左传》所称“国之大事，在祀与戎”的宗教活动和军事活动。孔子认为，主持祭祀和战争的权力，被诸侯从天子手里夺去，便是天下有道变无道的开端，而这两大权力相继下移，相继被诸侯国的大夫，乃至大夫的家臣僭越，更属天下愈来愈无道的表征。不消说，权力下移必定意味着政权的涣散。神灵既无所主，则民心必乱。战争既失约束，则夷必侵夏。在孔子看来，世道愈来愈乱，反过来也决定执政者的命运愈来愈短促。他没有明指所谓天下乃周朝的范畴，因为没有必要。谁在议论本朝史的时候非冠国号不可呢？因而孔子在这里所指天下无道的世数，也并非虚指。从他晚年即鲁哀公十年（公元前485）左右上溯十八世，正值西周由盛转衰的时期，上溯八世则为《春秋》记

录鲁史的开端，而上溯三世九十年，不正是孔子所闻所见的襄、昭、定、哀四公相继在位期么？

所以其二，“禄之去公室，五世矣；政逮于大夫，四世矣；故夫三桓之子孙微矣！”这则明显针对鲁国现状的历史批评，无疑可以看作前一则周史通论的具体例证。

《论语》还记有孔子关于古今道德伦理对照的许多言论，无不归结为今不如昔。假如跳出庸俗进化论的直线思维方式，承认孔子的悲观论调出于他对所见所闻以及所传闻的五个多世纪的历史经验的一种观察结果，也许更符合《论语》提供的孔子论史的实相。

1998年

六七
“四教”解

作为礼学专家，孔子教授学生的基调是学礼，是很自然的。为了造就达礼的君子，孔子要求学生既有内心守礼的修养，又有言行合礼的教养；前者称质，后者称文，所谓“文质彬彬，然后君子”。怎样才能使学生的品格和举止统一于礼？针对多数学生出身于非贵族阶层，孔子提出教育内容应包括四个方面：文、行、忠、信。（一）文教，以传授诗、书、礼、乐的知识为主，这是守礼君子所必须的博物、历史、礼仪、音乐等外在教养的训练。（二）行教，传授守礼君子必备的修身知识。（三）忠、信二教，都指言语教育；对君主和上级表示绝对服从叫忠，对自己说的话要注意影响叫信，两者其实都是传授处世态度尤其是政治态度的知识。“孔子的四教，每个方面都包括传授知识。他的整个教育内容就是道德教育和知识教育的一种混合物。其特点是寓德育于智育之中，使学生通过学习知识，从说话到行为，从意识到作风，都逐步养成君子的风格。”

当时的贵族学校即官学，普遍实行强制灌输法，用严厉的学规包括体罚迫使学生盲从。私学要吸引学生，倘用官僚对付囚徒的方法进行教学，必定门庭冷落。私学的学生差不多都是成年人，也不能用教育儿童的方法。孔子所以成为一名受称颂的教师，很大程度上要归功于他的教学方法改革。他在这方面留下了不少著名的格言，至今被人们乐于引用。孔子的教育方法，是他实现教育目的的一种手段。他的目的在于造就君子，因此他常被人们所称颂的若干方法，例如因材施教、启发式教学等，无不围绕这个目的。同样，他常被人们指责的某些方法缺陷，例如轻视生产技术实践，拒绝讨论本体论等哲学问题，

也是由于在他看来这些都是君子所不需要的。可以说，他的教育方法也具有浓烈的政治实用主义色彩。

1990年

六八
惑《论语》

讨论孔子和他的思想，谁都离不开《论语》。这是不错的，因为经过历代学者反复审视，都肯定《论语》保存了孔子言行的原始记录，属于较可信赖的材料。但倘如钱玄同所说研究孔子只有专门根据《论语》，才能保持可靠性，那就成了问题。

今本《论语》编定于公元2世纪，上距孔子去世已六百年。它的原始结集虽然可以肯定出于孔门弟子之手，但结集的时间和编者本来就不清楚。它怎样在各个宗派中间抄写流传，到公元前一世纪出现三种文本的过程，也仍然是个谜。我们只知道今本是西汉张禹和东汉郑玄在相隔百余年间两次重新结集的产物，篇目文字都有变动，却无法同早期文本对勘。这个事实，已使今本的可靠性打了折扣，何况其中可能还有别家作品窜入。

即使今本《论语》完全没有经过后人增删篡改，作为研究孔子的原始材料，也有严重缺陷，就是太简单，太笼统，太片面。依据孔子“三十而立”的自述，他在春秋晚期历史舞台上，活动长达四十三年，而今本《论语》的白文，据统计只有一万二千七百字，每年平均记录不足三百字。其中大部分篇章是孔子同他的学生或主人的对话录，却多半不记背景，甚至不记对话者是谁，这就为用它来历史地考察孔子思想带来很大困难。据我考察，今本《论语》保存的材料，大概都是孔子五十岁以后的言行录，充其量只能利用来研究孔子晚年思想，而且也需要先作编年的考订。历代学者对《论语》考证虽多，但如欧洲近代学者考证《圣经》那样逐一弄清各书各章的编订时间和可能作者的工作，极少有人从事，也许只有清代崔述可算例外。正因如

此，《论语》可以作为材料依据，却不可视作唯一可靠的依据，也不可当作现成依据随意利用。

先秦两汉各种著作，几乎无不说到孔子，不少种编集时间都早于今本《论语》。其中固然有荒诞的神话，失实的传说，有意的编造，但也含有极有价值的古老史料。比如说，每个传记作者都渴求的有关孔子个人身世的材料，在《论语》中便难于觅到，却在战国诸子和两汉史书、经注、纬书中能够寻踪。奇怪的是，愈到近代，人们愈是忽视乃至鄙弃这类材料，仅仅抱着一部《论语》论孔子，实际仍在张禹、郑玄的手心里翻跟斗，自然愈论愈模糊。

1985年

六九
疑《春秋》

孔子与中国现存的第一部编年史《春秋》的相关度，属于中国史学史的一大难题。

七十年前，钱玄同的《论春秋性质书》，否定司马迁所说孔子晚年“因史记作《春秋》”，固然是用逻辑代替历史，连胡适也觉得这样的“大胆假设”未免过分。可是钱说的前提，即《论语》没有说到过孟轲渲染得如此了不起的这件大事，则是确实的。后来有的学者，如美国的顾立雅（H. G. Creel），仍然据此怀疑“孔子究竟是否写过任何叫做《春秋》的著作”，是可以理解的。据说顾颉刚《春秋三传及国语之综合研究》一书，已经考定《春秋》“笔削非出孔子”，但我至今无缘拜读。因而这里不拟继续讨论这一有争议的课题。

补记：

由于今本《春秋》，附于“三传”（公羊、穀梁和左氏）通行，是很晚的事，而西汉末尚存的单行本，即《七略》著录的《春秋古经》，原貌已不可见，因此我们迄今无法否定钱、顾诸氏关于孔子未尝作《春秋》的推论。

不过推论终究是推论。《论语》没有记载过的事情，未必不存在。比如说，《论语》没有提及孔子的父母，便不能由此推论孔子也属于“感生”神话中那样的人物；《论语》没有提及孔子的妻妾，也不能由此推论他的子女均非亲生。诸如此类仅由常识可断定为必有的

事实，在《论语》中失载，不就反证“疑古玄同”和他的门徒的逻辑推论未必靠得住么？

我不以为孔子与《春秋》的相关度无可怀疑。比如孟轲所说孔子寄托在《春秋》中的“义”，所谓“天子之事”，便值得怀疑，那可能只是孟轲读《春秋》的个人感受。比如汉人说《春秋》有“例”，所谓“属辞比事”，也值得怀疑，那可能只是编年史雏形常见的缺乏系统状态的一种猜测性的归纳。可是仅凭今存《春秋》很像“断烂朝报”，而《论语》没有提及，就断言它与孔子无关，甚至说以孔子那样的学问才具，断不至于做出如此不成样的东西来，这是什么样的逻辑呢？如此疑古，能还古书古事的本来面貌吗？

1998年

七〇
孔子早期形象凡四变

假孔子的发育史，也就是真孔子的神化史。孔子由人变神的过程，从他死后便开始了，至东汉初而登峰造极，时间长达五百年。我们至今还没有一部早期孔子史料集，搜录完备，编年准确，可资讨论这一发展过程。

大概地说，那五百年间，孔子形象凡四变：由子贡作俑，使孔子由普通贤人一变而为超级贤人；由孟轲发端，荀况定型，使孔子从贤人再变为圣人，凌驾于世俗王侯之上而在人间不得势的圣人；由董仲舒首唱，西汉今文博士们应和，使孔子从不得志的圣人，三变为接受天启、为汉制法的“素王”；由王莽赞助在先，刘秀提倡于后，使孔子从奉天命为汉朝预作一部法典的“素王”，四变为传达一切天意的通天教主。

当然，孔子形象的这四变，本身便是那五百年特定历史过程的映像。只有从社会风尚、宗教冲突、政治矛盾、观念差异，以及学派利益等不同角度，进行整合式的研究，才能如实地说明映象的由来。可惜，我们的孔子研究，似乎很少能做到这一点。

1985年

七一
康有为赞“孔子改制”

成书于戊戌维新前夜的《孔子改制考》，在康有为讨论孔子和经学的众多论著中间，无疑属于影响很大的一种。康有为一反“道统”论的千年陈说，以为孔子“祖述尧舜，宪章文武”，其理则有，其事则无。他认为，在孔子前后，有老子称引黄帝，墨子称引夏禹，许行称引神农，都同孔子称说尧舜文武周公一样，无非假冒先王的牌号，以赢得人们的信仰，因而都属于伪造历史。但这样的伪造，在康有为看来是有道理的。为什么？据他说，因为“贵古而贱今”，是人之常情，倘若直说自己有意革新，将会引起守旧的人们强烈反对，倘若先说明是古圣前修早已有过的主张，则可以压服口声，万一失败也可说非己之罪。所以，孔子追求“太平世”的理想，却要编造历史作为未来的倒影。

在康有为的本意，强调孔子“托古改制”，可以借用原始“圣经”的权威，来打击中世纪的经院哲学的权威。结果呢？出乎康有为及其追随者的逆料，他的《孔子改制考》，恰好反对了千百年来人们心目中的孔子形象，即孔子属于复古派、保守派，而树立了另一个形象，即孔子主张变法改制，是革新派。

常言道：憎恶和尚，恨及袈裟。戊戌维新失败以后，康有为的主攻方向，由那拉氏为首的清朝统治集团，转向了孙中山为首的民主革命派。这当然引起了更觉悟的改革者的愤怒，于是康有为描绘的孔子，也跟着倒运。

1985年

七二
章太炎考三个孔子

本世纪初，以撰著《驳康有为论革命书》而名震中外的章太炎，便同时发表了《订孔》《论诸子学》等文。他描绘孔子有三副面孔："有商订历史之孔子"，"有从事教育之孔子"，还有醉心于富贵利禄的"国愿"孔子。据他说，作《春秋》而成为史学宗师的孔子，办私学而成为平民先师的孔子，都已属过去；只有那个热衷于向上爬的孔子，"道德不必求其是，理想亦不必求其是，唯期便于行事则可"的孔子，却对后世留下长远影响。

章太炎后来承认，他描绘的这位孔子，也是假的，旨在树立一个与康有为相反的孔子形象。他当然没有料到，思想一旦形诸文字，便进入特殊的客观范畴，将不依原作者主观认识的改变，而使其在精神世界已发生的影响改变。所以，尽管章太炎自悔"驷不及舌"，他的前声已波及后进。

1985年

七三
假作真时真亦假

所谓极端相合吧，康有为和章太炎描绘孔子，命意相反，造假则同。就命意来说，他们虽然互相反对，但都出于要求中国进步的渴望，都不算错。问题在于，他们都多少自觉地以为，只要使好意得到实现，便可不择手段，因而历史也就只被看作达到某种现实目的的手段。然而历史究竟不是手段，它属于已经不可改变的过去，属于任何主观意向都已对它莫可奈何的客观存在。人们可以由历史发现过去与现在的联系，却不能由历史找到救治时病的现成药方，否则势必抹煞历史与现实的区别，任意剪裁历史为我所用。康有为和章太炎，在孔子问题上的毛病，正是同出于此。

毫无疑问，他们的毛病恰好造成了他们的影响。正因他们造假的目的，是为了克服前进道路上的思想障碍，所以求进步的人们，尤其是青年，往往愿意相信他们编造的幻想，反而视坚持从历史说明历史的做法为迂腐。康有为和章太炎大相径庭的两种孔子论，因而便各自吸引了一批年轻学者。经过激烈的争论，有人退回早先的出发点，重新扶起“至圣先师”乃至“大成至圣文宣王”一类旧偶像，如陈焕章之徒；有人前进到马克思主义的孔子观，尝试对孔子作出客观的历史的分析，如李大钊等人。然而在“五四”前后，为否定孔教而评论孔子的论著，多半总不免令人时而想起章太炎，时而想起康有为。

“假作真时真亦假”。在孔子研究史上，以假作真或以假乱真的现象，太常见了。出于歪心恶意的造假不说，即使出于好心善意的造假，当造假者的现实需要已经成为历史，而他们制造的假孔子形象却没有从科学上受到清算，那将会有怎样的社会效应呢？会不会因为相

信造假者的良善意图，而把他们描述的假象当作真相呢？事实说明，这是可能的。人们耳濡目染，习惯于以假作真，一旦见到忠实于历史的真孔子形象出现，反而以真为假，以为那是对于孔子的亵渎或溢美，这样的事例还少见么？

1985年

七四
孔学与儒学

且不说孔子死后“儒分为八”的记载是否可靠，在战国时代，自称孔学的真正继承者的，至少有孟轲和荀况学派，则是确凿的事实。而孟学、荀学，都不同于真孔学，也是确凿的事实。因此，我认为对“孔学”的概念，应作限制，即“孔学”的涵义，应特指孔子本人关于他的思想、道德和伦理学说的申述。

本世纪初，章太炎作有《原儒》，指出“儒”的概念，在孔子以前就存在，先是泛指术士，再指知礼、乐、射、御、书、数以“教民”的知识分子，到孔子自称为儒，这个概念才缩小为“私名”，变成“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的一派学者的专称。30年代，胡适发挥章太炎的见解，作有《说儒》一文，肯定在孔子之前，“儒”早已存在。虽然后来郭沫若撰写《驳〈说儒〉》，以为胡适的考证不可靠。但章太炎的意见，仍然属于没有被驳倒的、比较合乎历史事实的一家之言。

因此，我认为“儒学”的概念，自始就比“孔学”的概念宽泛。在孔子以后，儒学虽然变成“私名”，即自称“宗师仲尼”的学说，才有资格称为“儒学”，但如果我们承认《庄子》所说“名者实之宾”具有真理性，那就不能否认自称真孔学的儒者，其学说可用章太炎所说的“达名”“类名”加以涵盖，却不可用章太炎所说的“私名”加以涵盖。为什么呢？就因为孟、荀以后的儒学，同孔子学说的距离愈来愈远，反而接近章太炎所说的“达名”或“类名”的缘故。因此，先秦自称继承真孔子的八派，尽管学说各执一端，都可自命为儒学，而秦汉时代自称儒家的十五派，尽管行为大不相同，也都可自

命为儒学。至于佛学入华和道教建立以后，一切非佛道的学说，都自称为儒学，那更是人们所熟知的。

1986年

七五
儒学可否称儒教

所谓世界三大宗教，佛教、伊斯兰教和基督教，早在中世纪便已相继在中国落户，与中国所谓土生土长的道教和各种原始的半开化的鬼神信仰，长期共处，当然充满了相互攻讦相互冲突。自公元前2世纪末就登上中世纪意识形态王座的所谓儒学，可不可以定义为儒教或孔教，学者们仍有争议。但中国没有政教分离的传统，中世纪诸王朝君主无不自充教皇，而多半将所谓儒学的某种形态，经过重新诠释，拿来当作钦定意识形态的支柱，即所谓经学，强迫人们信仰它，使它具有浓烈的宗教气息。因此，诸王朝统治者对于除经学以外的种种宗教，或宽容，或尊信，或排斥乃至打击，都只能由历代的统治思想得到合乎历史实相的说明。

补记：

将中国的传统儒学，称作“儒教”，并非近年才出现的创说。明清之际的“中国礼仪之争”，由在华西方传教士及中国基督徒往的内争，波及17世纪末到18世纪中的欧洲思想界，以致最终影响了清廷的对外文化政策，那争论的焦点，就是中国的传统儒学算不算宗教，也即基督教所称的异教。上引这段话，摘自我给李天纲博士的《中国礼仪之争》一书的序，而此书的一个重要内容，便是绍介那时关于儒学与儒教的争论史。争论对中国学术界的历史影响，尚待深入研讨，然而晚清经今古文学长期论战，主今文者多倾向于将儒学称作儒教或孔教则似无疑义。由戊戌到“五四”将儒学称作孔教更成习惯。我以为儒学在中国中世纪的主流形态即经学，具有宗教色彩，却不能径称之为儒教。至于一般儒学，更不可笼统地唤作儒教。

1997年

七六
“原儒”公案

“儒”的起源问题，涉及号称中国传统文化表征的“儒学”或“儒教”的由来，尤其涉及现存文化传统是否以孔子为源头，当然备受所有领域的学者关注。

本来，孔子以前有没有“儒”？换句话说，“儒”是否孔子的特创？经过历代学者的研究，都倾向于认定在孔子以前，诸夏早有这类人物和教派在活动。岂料时至晚清，它又越来越成问题。渴望充当“孔教”的马丁·路德的康有为，在戊戌维新前夜，集万木草堂众门徒之力，赶制出一部《孔子改制考》。曾被梁启超形容成“火山大喷火”的这部书，不论是否也属剽袭自廖平的手稿，刚刊行便被发动戊戌政变的慈禧集团投入火堆。但康有为在书中生吞活剥欧洲宗教改革中的原教旨主义，宣称孔子以前中国没有真实的历史，中国辉煌的古代文明都从孔子“创儒”和“创儒教改制”开始，如此等等大胆又武断的观点，却给以后百年的中国传统文化与文明起源的研究，制造了长期的争讼。

章太炎便是20世纪全面回应康有为的政论史论的第一人。倘说他曾对清末民初思想界“诋孔”起过先驱作用的《订孔》《论诸子学》诸篇，针对康学的批判还有政治意气的话，那他在辛亥革命前撰成的《原儒》《原经》诸篇，便恪守清代汉学的文献考证方法，论证“儒”的概念，不仅在孔子以前已出现，并且概念的本身也随着历史而变异：“儒之名于古通为术士，于今专为师氏之守。”

2000年

七七
《说儒》和《驳〈说儒〉》

时过四分之一世纪，康有为已死，章太炎还活着。两人在清末关于儒的起源的争论，影响却似乎逆转。《古史辨》重张康有为的遗帜，比康学“疑古”更勇。仍在上海、苏州收徒讲学的章太炎，却被多数新进学者看作活古董。没想到原来与钱玄同一起被学界认作“古史辨”运动的权首的胡适，却转而“信古”了，并于1934年发表《说儒》，肯定章太炎的《原儒》“在当时真有开山之功”。

> 太炎先生的大贡献在于使我们知道“儒”字的意义经过了一种历史的变化，从一个广义的，包括一切方术之士的“儒”，后来竟缩小到那“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼”的狭义的“儒”。这虽是太炎先生的创说，在大体上是完全可以成立的。

见于《说儒》开篇的这段话，令人难以相信其作者曾撰文批判章太炎《论诸子学》因袭“诸子出于王官说”是泥古；也令人难以相信其作者曾疑古。此文尽管没有提及《孔子改制考》，没有提及康有为的“上古茫昧无稽”“孔子创儒改制”等见解，却是对于《古史辨》的史论指南予以否定的又一表征。它的发表，对于时已支绌为难的《古史辨》，不啻是又一记重拳。

胡适怎么会由驳章而颂章？怎么会由支持“疑古”转而批评“疑古”？至今有关胡适的传记研究，似都没有给出令人信服的历史说明。这且不去说它。有一点似无可疑，即胡适写《说儒》，如同章太炎写《原儒》一样，从考证的方法到材料的别择，都没有超出清代汉

学文献研究的传统。虽然殷商史已由甲骨卜辞的发现和研究而走出传说时代，但他们考证“儒”的古义，还是从文献到文献。这给他们不久便名列为“原儒”公案的共同被告，留下了口实。

《胡适论学近著》的自序曾说：“《说儒》一篇提出中国古代学术文化史的一个新鲜看法，我自信这一个看法，将来大概可以渐渐得着史学家的承认，虽然眼前还有不少怀疑的评论。”看来末一句但书，并非胡适预留退步。因为海内外前三十年关于甲骨卜辞的辑集和研究，很可能得到殷墟考古的推动，出现更大突破。显然意识到《古史辨》式的疑古方法过于片面的胡适，是否暗寓一种希望，期待他的文献考证结论，有朝一日也能得到史学家用二重证据法给出印证呢？

胡适此文长达五万字，断续写了近三个月，加以材料以仍有争议的文献传说为主，从逻辑到内容都不免存在破绽。不过他的考证结论，即“儒是殷民族的教士，靠他们的宗教知识为衣食之端”，“孔子是儒的中兴领袖，而不是儒教的创始者”，则不仅将章太炎关于儒在上古是术士通名的说法具体化，而且很合乎古代世界宗教萌生和变异过程的通例，的确可称“一个新鲜看法”，当然引起史学界的广泛注目。

胡适也许没有料到，对《说儒》的最大回应，竟是全盘否定。否定来自卜辞彝铭研究的新权威郭沫若。他于1937年发表的《借问胡适》，便用甲文金文材料驳斥胡适以及章太炎的说法。此文于八年后收入郭氏著《青铜时代》，改题为《驳（说儒）》。其历史观念算不算唯物史观，属于别一问题。但那以前郭氏已引《古史辨》为同调，就是说已成康有为的托古改制说的信奉者，对胡适的古史见解的评价也以胡适对待《古文辨》的取向为一种尺度。[注]因而那时他驳《说儒》，虽然也没能用甲骨史料证明胡适关于“儒是殷民族的教士”等结论纯属臆断，“批判”的调门也挺吓人，却终究是支持一种见解而反对另一种见解，仍然可说是学术争论。

然而50年代初开始席卷学术文化领域的“反二胡”浪潮，终于使胡适的古史见解，也被判犯了“原罪”。作为这个领域首席权威的郭氏，也宣告自己当初研究甲骨文和金文，乃出于“挑战的意识”，“特别是想向标榜‘整理国故’的胡适之流挑战”，并指明这个之流，“代表买办阶级的所谓‘学者’们”，自然也没忘记申明他认定挑战的结果，“可为托古改制说找到确凿的根据”。[注]不消说，包括《说儒》在内的胡适全部学术论著，此后都被推上被告席。

人所共知，关于胡适的思想罪和学说罪，被断续审理了三十年，每回审理都发现此人应该罪上加罪，乃至旭日东升后的初生之犊，也声称自己是受害的见证。古怪的是那篇《说儒》，在批胡中反而鲜有专门文章予以挞伐。

怎么回事呢？我很久不懂，近因授课，从旧刊中翻出一篇《甲骨文中所见的儒》[注]，继又细读前揭《徐中舒历史论文选辑》所收的修订稿，方始恍然。

原来，甲骨文中有儒字，早经中、日学者发现并有著录了，而且关于儒的卜辞，多达三十余条。据徐中舒考证，由那些卜辞的文字和内容，“说明儒这种职业在殷商时代就已经存在了”，“儒在殷代还有一个教阶、教区的宗教组织”，可见，“孔子决不是儒的开山祖师，要探明儒家的起源，还得从甲骨文里去探讨”。

既然甲骨文字考释早已发现如此众多的儒字和儒在殷代的活动记录，为什么迟至1975年末国内才有专文报道和讨论呢？徐文通篇未提《说儒》和《驳〈说儒〉》的争论。但略知那段争论史者，读了这篇考证，便不由得感到《说儒》并非胡适的“胡说”。因为考证所有殷儒的职业和组织诸特征，也许仍待逐一考实，却大体可证胡适仅据古典文献所作的分析，决不像《驳〈说儒〉》作者曾经讥斥的，“对于中国古代的实际情形，几曾摸着了一些儿边际？”[注]人们当然会反

问：这以前《驳〈说儒〉》的作者知道殷代卜辞研究已发现关于“儒”的材料么？如不知，岂算卜辞金文研究的头号权威？如已知，何以不按唯物史观要求，实事求是地对待历史呢？

倘说20世纪的中国史学史难讲的原因也真难讲，关于“原儒”的这段公案，便提供了一例，却决非唯一的史例。但真的难讲么？似也不见得，历史自己会说话。

2000年

---

1. 参看1947年版《中国古代社会研究》附录九“夏禹的问题”。
2. 引文见1952年《金文丛考·重印弁言》。
3. 《四川大学学报》哲社版1975年第4期。
4. 郭氏自述评胡著《中国哲学史大纲》语。

七八
关于制度化的儒学

我基本同意余英时教授去年夏末在新加坡举行的“儒学发展的问题及前景”讨论会上发表的一个观点：制度化的儒学已死亡了，它已成为一个“游魂”。

问题在于制度化的儒学如何理解。

孔子生前对怎样治国提出若干朦胧的设想。他的学派在他死后便陷于四分五裂。在儒学的名义下的各种学说的对立多么尖锐，已由孟、荀两家提供了充分证明。晚出的荀况，从性论到天论，背离孔子的教旨何等遥远，已毋庸陈述。然而从18世纪以来的经学史研究，都倾向于承认在西汉中叶取得独尊地位的儒学，其实是“荀学”。

事实上，正是荀况的两名学生韩非与李斯，分别从理论与实践两个方面，为统一帝国制定了普适性准则。成为中世纪价值系统最后尺度的三纲说，是由韩非完成的。而秦灭六国当年便由秦始皇认可的李斯建议，“天下无异意，则安宁之术也”，更直接道出了中世纪思想统治的基本取向。直到18世纪清朝雍正、乾隆父子仍力行不悖。

因此，汉武帝即位（前140）后儒家被统治者看中的，不是它的“学”，而是它的“术”，继法术、黄老术之后的第三种“安宁之术”。从一统帝国极峰来看，安宁来自“天下无异意”，至于术的色彩并不顶重要，扫帚用旧了，何妨再换一把？“儒学绌老子”获得成功，本来与宫廷权力斗争攸关，带有很大的偶然性。汉武帝和他的继承者，都称不上是儒学的信徒。倘若不是“曲学阿世”的公孙弘抓住

机会，将五经博士由顾问官改为教育官，拥有了决定候补文官出身与资格的权力，倘若不是董仲舒继叔孙通替秦礼披上汉装之后，又用《春秋》“诛心”学说辩护由秦朝承袭下来的酷法，从而使“经术缘饰吏治”获得文官制度与君主赏识的双重保证，那末下个世纪的夏侯胜能否夸示如明经术则取官禄便像俯拾芥子一样轻易，就很难说。这一点《汉书》作者早已指出。

又

孔子在中世纪曾被所有经学家尊为宗师。在儒术独尊初期，他曾经被说成接受天命而预制汉朝宪法的“素王”。然而曾几何时，他便丢掉王冠，或被降为“先师”，或被升作“元圣”。奇怪的是，从刘歆以后，没有哪位经学家肯给他“唯我独尊”的待遇，如外来佛教的信徒曾给佛祖的待遇那样，他们总要给孔子的“道”，安排一名传授者或者一名嫡传人。于是从公元元年起，行时的便是周孔之道、孔颜之道或孔孟之道。说是“尊孔”，其实真尊的是在上或在下的孔子伴侣，周公、颜回或孟轲。孔子视治国第一要义为“正名”，“名不正则言不顺”。既然如此，考察一下中世纪的圣名史，可否从中得到某种启迪呢？

启迪是有的，但首先需要面对历史事实。

那事实，就是真的孔子，早在公元前479年死了。他死后，儒家旋即分裂，有八派或十五派之多。三百四十年后，孔子受到尊崇，却被派作辩护宗师的角色。面谀时君的叔孙通，曲学阿世的公孙弘、董仲舒，似乎敢于反潮流的贾逵、马融、刘歆、郑玄，乃至更明目张胆作伪的王肃、孔颖达、韩愈、王安石、程颐、朱熹、陆九渊、王守仁等，都在努力使孔子替他们赞成的统治术服务。所以，他们对孔子遗

训所作的文化认同，无例外地都是在炮制假孔子，如梁启超早已揭露的那样。

既然如此，中世纪统治思想领域内的每种经学形态，都相继成了失却躯体的“游魂”，就是说失却了各种制度的保证，似已毋庸置疑。

1989年

七九
卫道与明术

对于汉武帝时代“罢黜百家，独尊儒术”的历史意义，无疑应有充分的估计。但历史事实表明，即使在中世纪的教育领域，它的意义也不像一般的中国历史论著所描绘的那样巨大。后者往往把这项政策，说成是孔子之道或者孔孟之道在中世纪取得全线胜利的开端。

暂且不说中国中世纪从来没有经久不变的政策。就说汉朝和以后列朝的统治者，尊崇孔子或孔孟的“道”吗？不然。从汉武帝起，君主们总强调自己需要的是儒术或者经术，也就是用儒家经典的语言予以解释的实用统治术。与欧洲中世纪不同，中国从来没有政教分离的制度。皇帝是“天子”，享有“天命”，在人间兼有政治、宗教、文化的领袖身份。他们只承认本朝开创或修订的制度符合天道，留给经学家的任务，只是论证或辩护本朝的制度政策，符合孔子当年所憧憬过的那个不变的天道。就是说，作为官方经学家，必须想方设法将孔子之道，解释得与本朝制度和现行政策绝对一致，而不许违背乃至相反。否则，官职俸禄将会失掉，甚至会背负大逆不道的罪名。

其实，汉代经学家早已参透这个奥秘。被后人误传为“独尊儒术”提议人的董仲舒，在他的答皇帝问的著名论文中，就说天和道都不会变，需要尊崇的是孔子的术，因为孔子最反对变更现存的统治秩序。后来有个担任宫廷首席教师的经学家说得更露骨。他教训学生必须努力通晓“经术”，唯一理由就是明白了经术，获得高官厚禄便像从脚下拾取一粒菜籽那样容易。

在古汉语里，道、学、术三个概念，涵义原不相同。道，指基本原则。学，指了解原来不懂的事情及道理。术，则指应付眼前事变的策略、手段。

既然基本原则决不能变，而不论它合不合原典意义的孔子之道，既然策略手段随时可变，而可变的尺度必须是有利于现实统治，那末从教育的角度来看，经典的学习只能是为了卫道，只能是为了明术。

实际上，统治术的总方针也是决不能变的。这个不变的“君人南面之术”，并不是儒家的传统，而是法家的传统。它在秦帝国建立伊始，由李斯概括成一句话：“天下无异意，则安宁之术也。”全国没有不同的意志，等于说全国只能有一个头脑，一种思想，一类声音，那就是帝国安宁的最好办法。秦始皇立即批准了这个总方针。秦朝后来烧书，就是为了消灭不同的思想来源。秦朝又禁止私学，规定只有现任官吏才有担任教师的资格，就是为了把教育变成贯彻皇帝个人意志（用法令的形式）的工具。所谓独尊儒术以后发展儒学教育，不过是那种“安宁术”的文雅变形，这早已被学者们所不断指出。

因此，中世纪的官方儒学教育，具有本文在前指出的那些共同表征，便是合乎逻辑的历史结论。

1990年

八〇
中世纪儒学教育

中世纪的官方儒学教育，在形式上的共同表征，可以简单归纳如下：（一）都把培养忠于现政权的统治人材作为共同方针；（二）都把“致用”即导致对于现行统治有用看作教育目的；（三）都把“通经”即通晓官方核准的经典及其标准诠释看作实现“致用”的主要途径；（四）都把“经术”即适应现政权需要的统治术当成“通经致用”的衡量尺度；（五）都把善于附会经典所记的圣贤言论，替现政权进行道德的或政治的辩护、粉饰与阐释，当作明白“经术”的考试标准。

当然，还有别的表征。但以上列举的几点共同表征，足以说明，这样的教育，机会必定是不均等的，只向有资格跻登官僚绅士行列的少数人开门；性质必定是实用主义的，只许知识传授服从现实政治的要求；取向必定是反智论的，实际上除了统治术以外，否认任何知识系统具有价值；方式必定是强制性的，除了诵习经典中的圣贤教义以外，禁止任何可能导致背离君主意志的教学活动。

但是，问题还有另一方面。统治权力越来越集中于皇帝个人，它的反面便是防止各级官僚的个人权力集中化与世袭化，因而教育制度也趋向相对的平等化，以保证培养足够的可供君主选择的恭顺官僚。经典教育的神圣性随着时代推移而变得越来越高，圣贤教义的适用性却相反，随着现实统治术变得日趋复杂，而越来越显得难以合拍，因而教育内容也趋向主智论，出现学问和治术脱离的问题。

应该说，中世纪儒学教育的这种内在矛盾，在前中世纪的儒学发展过程中已隐伏了，而且可以追溯到孔子。所以，我不认为中国自古以来存在着一以贯之的教育传统，但我认为孔子的教育思想在中国的传统教育中确有影响。而这种影响需要通过历史的考察，才能给予恰当的说明。

1990年

八一
文官选拔与儒学教育

从秦朝到清朝，文官的选取，途径多种，制度多变，那是中国政治制度史早已证明了的。

从文官的来源看，大概地说，一是世袭，这是贵族大臣等特权者子孙的特权之一；二是考试，包括早期的察举和后期的科举，这是普通官员和某些平民家庭出身的读书人即士的通常途径；三是特种关系，例如皇帝的姻亲（外戚）、家奴（宦官）和男宠（幸臣）；四是特种身份，例如少数民族王朝中属于统治民族的正式成员；五是专业人员，例如天文、历法、水利、财政、司法等政府机构的技术官僚；六是出资贿买，这从汉武帝时代开始，就是富有的平民跻身于特权者行列的简捷途径。

通观中国的“二十四史”以及其他官方历史记载，便可发现经过考试成为文官的途径，即接受官方儒学教育作为前提的“学而优则仕”的途径，其实最狭窄也最困难。除了专业人员（极少成为大臣）以外，别的途径甚至不把是否受过文化教育作为必要条件，更不要说有没有接受过官方儒家教育了。

公元1世纪建立的东汉王朝统治者，便已发现这个缺点，因而设置专门的贵族子弟学校，希望未来的特权者读点官方审定的经典。效果呢？也有，却适得其反，就是让皇亲国戚元老重臣都觉悟到，进学校也是保持世代特权的一种手段，取得资格是一回事，是否读书是另一回事。于是，为“国子”即贵族大臣子弟设置的学校，地位很快高于原先择优选取学生的“太学”。

直到公元7世纪建立的唐朝，全面实行科举制，规定不问家世出身如何，要取得候补文官资格都必须通过分科考试。然而唐朝的候补文官学校，仍分三级。列在最高级的还是国子学，规定只有高级官员和功臣子孙才能入学。第二级是太学，也只有中级官员和功臣远系的后代才能入学。普通官员子弟和平民出身的“俊士”只能进入四门学，即第三级的高等学校。三级学校的学生虽有相同的参加文官考试的资格，但低一级学校的学生，倘若竞争失败，便唯有通过学校考试升入高一级学校，才有做官的更多机会。

这种重视出身血统仍然胜过个人才智的学校制度，到11世纪王安石变法时才受到真正的冲击。王安石降低了官立大学的学生的出身标准，却提高了学生作为竞争文官资格的学业标准。他的教育改革，像他的政治改革一样，最后失败了，却留下一个重大影响。这个影响就是促使教育偏离政治轨道的倾向增强了。

1990年

八二
经典教育双水分流

从秦朝灭亡以后，各个王朝虽然不断采取垄断教育的措施，但民间的私学仍在开办。

东汉的私学规模，常有报名入学的学生万人以上，远远超过孔子办学的记录。但这时私学的主持者都是经学家，他们办学校都是为了向帝国政府输送通经致用的人材，与官学的宗旨没有两样。

以后中国陷入分裂近四百年，各个政权很少顾及官方教育，因而私学各行其是，孔子的价值不断跌落。

唐朝统一后，有意抬高孔子的地位，统一经典的诠释。但唐朝没有一个皇帝用行为证明自己相信孔子，相反却证明自己利用孔子。孔子的尊号可以上下浮动，经典的真伪可以置之不顾，经义的诠释可以驳杂兼收。科举考试规定测验“通经”的程度，竟以原书字数多少来判断程度高低，并以背诵经注熟练与否来决定成绩优劣。况且几个世纪以来便不断谋求宫廷地位的佛教道教势力，在唐代利用宫廷权力斗争而更加扩张，形成所谓三教鼎立的态势，并且不断侵入作为儒家世袭领地的教育领域。

受到威胁的儒家学者被迫回应。首先就是抨击官方编纂的经典教科书《五经正义》的诠释错误。接着便是怀疑官方确认的儒家原典的可信程度。继而又迂回地否认由唐太宗亲自在教育领域树立的新偶像——以对孔子恭顺出名的“先师”颜回，那办法就是宣称孟轲才是“先圣”孔子的衣钵继承人。

这股思潮由隐而显，9世纪初的韩愈便公开提出上古圣人的“道统”由孔子传到孟轲即断绝了，就是说从汉朝到唐朝的官方经学全部属于假孔子传统，而作为教育轴心的经典学习都不属于真儒家教育。由此开始了长达四百年疑经尊孟过程，我称之为唐宋间的“经学更新运动”。

这个过程中间经历了教育改革，虽然几度尝试都由于政治原因而流产，但对教育本身却产生了重要影响。旧的学校体制被搅乱，以特权分等级的学校界限变得模糊。旧的经典教材被冷落，重定原典及其诠释的工作提上日程。旧的教学方法被否定，师生共同辩难经义成为时尚。旧的考试制度仍在继续，但审查文官资格测试结果的决定权日益集中到皇帝手中。

经学更新运动的学术总结，是12世纪的朱熹作出的。他比孔子更热衷于办学，比孟轲、荀况更注重用教育影响政治。他最终确定了新的经典教科书体系，将《论语》《大学》《中庸》《孟子》组合成“四书”，宣称这四种书就是孔子到孟轲“道统”的权威见证，从此儒学的核心被称作“孔孟之道”。他和他的学派又给“五经”大部分重新作了诠释。通过教学和著述，朱熹集中了前人，特别是程颐系统的经学研究成果，形成了与汉唐经学不同的新的儒学体系，被后人称为“理学”、“道学”，或者“新儒学”。

朱熹完成了儒学的复兴，但没有实现儒学的统一。在经学更新运动的过程中，早已出现双水分流的朕兆。程颐的哥哥程颢，在新儒学的基本概念“理”的见解上，便与乃弟不同。

与朱熹同时的陆九渊，便发展了程颢的学说而自成体系。他同样从孟轲遗说中寻求支持，但比朱熹更不客气地从佛道二家学说中袭取思想，特别强调“心”与“理”的直接同一，因而被称为“心学”。在教育见解上，陆九渊否认经典教育的有效性，宣称孔子编定的“六经”只能充当“我心”的诠释，决定教育成功的因素在于启发受教育

者固有的“德性”。这与朱熹认为教育是个渐进过程，只能通过经典学习研讨，逐步领会孔孟之道的主张，有很大差别。因此，陆学又被认为“尊德性”，而朱学则属于“道问学”。

但从教育方面看，朱、陆两派有一点是相同的，即政治实用主义的色彩相对淡化，不像旧经学家那样强调紧密追随现实统治术的眼前需要。这种教育活动偏离当前政治轨道的倾向，陆学表现得比朱学更强一些。因为他的学说取向在逻辑上必然导致取消传统的经典教育。

1990年

八三
礼起于“养”

荀况是中国中世纪流行的大部分儒家经传的传授者，是西汉以后统治学说的真正教父。他是儒，所以他言必称礼。他是替统治阶级的未来利益辩护的学者，所以他说礼就必须给旧形式注入新内容。于是他提出了一个令俗儒骇异的问题：礼是哪里来的？他的回答极简单：礼起于“养”。不是么？人人生来都有情欲，眼要观色，耳要听声，口要尝味，鼻要闻臭，体要休息，得不到满足就不能不追求，追求而没有一定限制就不能不互相争夺，互相争夺就会导致社会混乱，乃至大家没法活。荀况认为，物有限而欲无穷，必须制定等级秩序作为界限，满足人们的欲求，也使欲求不至于超过物质许可范围，而物与欲得以相互扶持而不断增长，这就是礼的由来。这样，人们首先必须吃喝住穿，而社会制度、等级秩序则是经济生活的产物，这个道理便在荀况的《礼论》《正论》中被说出来了。

似乎毋需特别指出，当问题一旦涉及礼是谁制定的，荀况便背叛了唯物论，说那是“先王恶其乱”而想出的主意，从而表明他在根本上仍然是历史唯心论者。那是可以理解的，因为他生活在二千二百年前。

与荀况同时或稍晚，提出类似命题的，还有托名春秋时齐相管仲的言论集的《管子》。例如《牧民篇》说：“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱。”这话固然失诸片面，因为物质生活资料充足与否，在不同时代不同地域有不同标准，而道德文化也有能动作用。然而，从存在与意识的相互关系来看，这个命题不是经济发展制约着文化程度的思想萌芽么？再如《侈靡篇》，它的作者主张用提高消费来刺激生

产，用珍重货币来作为调节消费与生产的手段，所谓使时俗变化的最好办法是“侈靡”。这在古代固然属于带有诗意的幻想，但不也同样可以看出经济繁荣程度决定着社会发展与否的思想萌芽么？

《史记·礼书》说到礼的起源和作用，几乎逐点重复了荀况关于“礼者养也”的观点。它是司马迁的还是褚少孙的作品，已难以考辨清楚。但有一点是清楚的，那就是司马迁赞同荀况，赞同《管子》。著名的《货殖列传》，虽被班彪父子讥为嫌贫爱富的自白，却是古代中国第一次尝试用历史事实证明求富图强合乎社会规律的记录。“富者，人之情性，所不学而俱欲者也”，舜、禹以来的全部文献，耳闻目睹的全部现实，不都是证据么？“礼生于有而废于无”，如果编户齐民都不“患贫”，因而“人各任其能，竭其力，以得所欲”，怎么会有工商的兴旺、财富的积累、霸业的成就，因而达到社会的稳定呢？当然，司马迁讴歌的是经营商业手工业致富的平民，并不同情直接从事生产却被剥夺得一无所有的奴隶。但他希望解开支配社会变化的内在秘密，从古往今来的历史中间求证商业发展和都市出现是自然趋势，却使他早在二千年前便从一个侧面描绘了社会基础构造的粗糙图景。

司马迁不是考察过社会实际过程的最后一位史学家，然而是中世纪正统史观凝固化以前的最后一位史学家。他还在世，按照君主专制制度剪裁过的《春秋》“诛心”原则，已经成为神学教条，因而他的历史见解也受到统治者的斥责。尽管他首倡的为经济制度史立专篇的做法已成历史编纂学的传统，给中世纪生产关系的研究积累了系统资料，但在几百年里，几乎无人敢承认人的恶劣情欲的历史作用。

1982年

八四
关于新儒学

所谓新儒学，本是海外学者一派的见解。徐复观、唐君毅、方东美、牟宗三等，是这一派的老代表。更老的还有钱穆、梁漱溟、冯友兰等先生。他们各自的论述虽有分歧，有一点是共同的，即以为儒学集中了中国传统文化的精粹，只可发扬，不容否定。60年代徐复观等在台湾猛烈抨击胡适、殷海光等，因为胡适等虽然将“全盘西化”的口号改为“充分世界化”，在前者看来依然是提倡背叛传统。

除了少数学者以外，海峡两岸的长期隔绝，使得相互难以听到对方的声音。开放给国内学术界带来了沟通的机会。以为儒学具有第三期发展前景的杜维明先生回国讲学，吸引了不少支持者，也引出了不少反对者。由此新儒学也成为文化讨论的常见课题。

据杜维明的意见，儒学的基本精神是人文主义，在近代也没有堕落，在过去和现在的作用都极大，可作为中华民族文化认识的代表：通过知识分子群体批判的自我意识，继承它的优良传统，扬弃其中为害甚深的封建遗毒，引进西方文化而又清除其中的浮面现象，将使中国文化得到创新。

国内有些学者支持杜维明，北京大学的汤一介即为其一。李泽厚否认自己倾向于现代新儒学，但他强调儒学传统是中国文化心理的现实存在，强调儒学已侵入中国人无意识的深层等，也被某些年轻学者看作是转向新儒学的表现。至于对孔子和儒学怀有特殊感情，而赞赏杜维明说的更不乏其人。

但新儒学的观点，近年也在文化研究学者中间，引起种种批评。集中批评有三点：一是新儒学实为宋明理学的翻版，除非弄清理学的形上和形下基础，那末人们对理学的抨击照样适用于新儒学；二是新儒学无法回答五四运动合理与否的问题，按照它的逻辑，只能得出相反的推论，但这一来连新文化运动，连马克思主义的广泛传播，都将被否定，这是现代中国人不能接受的；三是孔子学说本身是否可以肯定还有疑问，而“独尊儒术”后封建统治者尊崇的不是假孔子，便是只具有负面意义的假儒学。这三点就是新儒学的致命弱点，即使如他们指望的，用儒学努力以道德理想转化实际政治，但只要对政治化的儒学稍加分析，则它充当经学的奴婢而没有出路，当是人所共睹的。

关于新儒学的争论，主要在思想史和哲学史两个领域内发生。而传统文化与现代化的争论，更属于那种聚焦点，人人都通过它来显示自己的见解。

传统文化的定义够模糊了，现代化的文化标准又没有界定。探究两个不确定概念的相互关系，不消说倍感困难。但争论还是发生了。不过，传统的哪些内容，还能被现代化所吸收所改造？这是未来学才可以解答的问题。未来学的起点，就是历史学的终点，想必读者会表示谅解的吧。

1986年

八五
释“经学”

一提起“经”，人们便不免联想起封建古董。确实的，自从西汉统治者把《诗》《书》《礼》《易》《春秋》五种儒家著作，当作孔子的经书，治国的法典，立为官学那时起，它们就逐渐变成僵硬的东西。“经”的名目愈增愈多，由汉朝的“五经”，到南朝的“七经”，唐朝的“九经”，再到宋朝便扩充为“十三经”。它们都是先秦乃至两汉的作品，或传巫术，讲礼仪，或论哲学，说历史，或为古代文件的汇编，或为两周诗歌的总集，还有“语录”和辞书。这些著作，内容庞杂，文字古奥，要强迫百千年后的青年们，当作宗教教条去死读硬记，已够难了，何况还要他们适应中世纪政治的不同需要，去寻章摘句，曲解附会呢。于是，传经的经师，解经的注疏，便愈来愈多，形成一种专门学问，叫做“经学”。从汉初到清末，二千一百多年中，因为历代王朝的提倡和统治传统的因袭，经部书籍在数量上已达到吓人的地步，单是《四库全书总目》所著录的，便总计一千七百七十三部，二万零四百二十七卷。至于要知道经学注释多么烦琐，那只消一翻《通志堂经解》，正、续《皇清经解》，也足以令人目眩。

1998年

八六
中世纪的统治学说

经学是中世纪中国的统治学说。

公元前2世纪晚期，西汉帝国宣布“独尊儒术”，设置“五经博士”，开始控制候补文官的教育和考试等权。那以后相传由孔子撰定的五类著作——《诗》《书》《礼》《易》《春秋》的若干传本，获得帝国统治者相继认可为儒术的教科书，所谓“立于学官”。

于是，原属纺织工艺的古老概念的“经”，便由早先诸子学派都可用来比喻某种纲领性的学说或文献的通称，变成了唯指儒家学派尊崇的所谓孔子亲授的五类或六类（“六经”即五经加《乐》）著作的专称，而且是必须得到在位君主认可的那些圣经的专称。

然而，西汉武帝批准设立博士官传授的五经，都用秦统一文字后通行的“今文”写成，就是说均属汉初相国曹参废除秦汉间实行了二十年的“挟书律”以后才问世的新写本，也许只有《周易》例外。

问题在于共同尊崇孔子的儒家各派，对于五经，不仅各有诠释，而且各有传本。汉初图书解禁后出现的今文经典，都与不同师承的诠释即“传”相附丽，一“经”常有数“传”，例如今文《诗》便有齐鲁韩三家《传》。同时，民间还不断出现“古文”即非官方通行文字写成的经传。例如《尚书》的古文本，篇目文字都与今文本有很大差异。汉武帝同意他的丞相公孙弘将博士官由顾问官变成教育官，使文官教育变成儒者的禁脔，而“五经”的文本和诠释义限于特定的今文

经传，于是所谓经学的内部，以今古文争立学官为开端，出现冲突便是不可避免的。

从秦帝国建立到清帝国灭亡，朝代更迭虽多，政权分合虽频，共同的统治形式都是君主专制，因而在意识形态领域内共同的关注焦点便是如何保证这个专制体制稳固与扩展的“君人南面之术”，在西汉中叶后即司马迁首先揭示的“以经术缘饰吏治”。

历史表明，自从儒术独尊以后，中世纪中国占统治地位的经学，便以学随术变为主导取向。官方表彰的经传研究，总在追随权力取向，论证经义具有实践品格，所谓通经致用。但通经标榜的是阐明孔子的基本教义，所据经传又充斥着关于历史的矛盾陈述，要使其化作粉饰或辩护现行的“君人南面之术”的信条，需要不断重新诠释并在“致用”上出现歧见与冲突，当然必不可免。

1996年

八七
经学的实际运动过程

我以为，中国经学史，属于中国文化传统表现自身是一种巨大的保守力量最强烈的那一类观念形态史。因为中国没有欧洲历史上那种表面与政权组织分离的宗教系统，而经学一旦形成某种传统，特别是与统治阶级的世俗利益相结合，变成哲学、政治、法学等各种科目的凝聚形式，它就具有神学的外壳。当专制主义大厦倒塌的客观条件没有具备以前，任何击破这个外壳的尝试，结果只能导致对它再度修葺粉饰，这就是孔子和经学的形象，在历史上尽管变动不居，而历代王朝又都需要这种形象的缘故。

然而就在这个领域，文化传统由于自身存在条件的部分质变而引起的形态变动，也必然通过经学偏离传统或脱出常轨来显现。即使外壳的表层，也会发生破裂。而无论裂痕大小深浅，总是更经一番修缮，便更改局部乃至全部色调。孔子形象所以变幻不定，经学形态所以常住艰难，同一时代所以会出现不同的假孔子，在假孔子头上或脚下或身旁又总被安置另一尊偶像，同样自称周孔或孔颜或孔孟的传道使者中间却总有宗派纷争乃至火并，也都可由此得到合乎历史的解释。

因此，假如能够按照经学的实际运动过程来描述经学历史，那末在我看来它同中国文化传统的相互关系，是可以被发现被认识的。就我近年重新研究所达到的认识程度，我不能同意有一以贯之的经学传统的看法，也就不能同意经学代表中国文化的一贯传统的看法。我认为，依据目前从这种角度所作的阐述，总令人感到是用理学传统代替

全部经学传统，用中国进入近代前夜的文化传统代替全部中国文化传统，于是不能不发生用逻辑推论代替客观历史的问题。

1986年

八八
中世纪的统治与统治思想

> 现在，分工也以精神劳动和物质劳动的分工的形式出现在统治阶级中间，因为在这个阶级内容，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为实际上该阶级的这些代表才是它的积极成员，所以他们很少有时间来编造自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视，但是一旦发生任何实际冲突，当阶级本身受到威胁，甚至占统治地位的思想好像不是统治阶级的思想这种假象，它们拥有的权力好像和这一阶级的权力不同这种假象也趋于消失的时候，这种敌视便会自行消失。

以上引自马克思、恩格斯的《德意志意识形态》的一段文字，可能长了点。但我以为值得征引，因为它道出了中世纪统治阶级中间政治与思想相互关系的奥秘，虽然原作者可能并不熟悉中国的统治思想史的具体进程。

明白这个奥秘，我们才可能对中国经学诸形态的变异由来，作出合乎历史的诠释，而不致重蹈同书所指斥的布鲁诺·鲍威尔的覆辙：“他们抱的目的是为了使某个非历史性人物及其幻想流芳百世而编写过去的历史，根据这一目的，他们根本不提真正历史的事件，甚至不提政治对历史进程的真正历史的干预，他们的叙述不是以研究为根据，而是以任意的虚构和文学胡诌为根据。”

1990年

八九
关于“通经致用”

早在汉代，人们便已重视儒术与经学的区别了。《史记》虽然没有出现“经学”一词，但已有“文学”与“儒术”两个相对应的概念。司马迁传儒林或传公卿，倘指学问或学人，必用“文学”，倘指方法或手段，必用“儒术”，二者从不混用。《汉书》也是如此，不过或改文学为“经学”，或称儒术为“经术”。

那时为什么重视术学之辨呢？因为术重实用，学贵探索。在中世纪式的大一统时代，统治阶级推崇任何学说或学派，除了相信它们对于自己的统治具有某种实用价值，还可能有别的兴趣吗？所以，在秦汉间相继占据统治地位的三个学派，无不强调自己掌握着高明的治术。法家讲“法术”，曹参改用“黄老术”，贾谊强调“取与守不同术”，都是例证。

汉武帝初期，“罢黜百家，独尊儒术”。据我考证，罢黜百家不过是罢黜黄老术而代之以儒术的一种饰语，那是一个长而又长的过程，从号称“汉家儒宗”的叔孙通开始，到田蚡、公孙弘先后执政止，将近一个世纪。这期间，所谓儒家，相继与法家、黄老家相对抗，最终取得统治地位，主要靠的是“术”，而不是“学”。叔孙通究竟通何经？谁也不清楚。但他“知时变”，善于窥伺时机，揣摩君主心理，制定出一套形古实今的朝仪，博得既服膺秦制又想表现否定秦制的汉高祖龙心大悦，为儒家在汉朝统治集团中争得了一席之地，这不正是靠术吗？贾谊在批评秦始皇父子都不懂“取与守不同术”的同时，向汉文帝建议分割齐、赵等诸侯国的实力；晁错在传播《尚书》之后，向汉景帝建议“请诸侯之罪过，削其地，收其枝郡”，不

都是靠术赢得君主信用吗？在独尊儒术中，起过决定作用的田蚡、公孙弘，尽管一个学的是杂家，一个只是从旁学得《春秋公羊传》的皮毛，却或靠外戚特权，或靠皇帝恩宠，为了在宫廷政争中取胜，支持以儒术代替黄老术，或支持公羊学派垄断法令解释权，不也都是重术的表现么？

正因如此，从汉代起，统治者立一学说，扶一学派，首先要看是否于己有用。汉武帝重用公孙弘，赏识兒宽，并非因为他们有学问，而是表彰他们“习文法吏事，而又缘饰以儒术”。董仲舒所以在西汉经学家中名望日隆，也并非因为他真通《春秋》，而是推许他更会用经义缘饰法律，使《春秋》被看作孔子预先替汉朝制定的法典。既然经义只是实际统治术的装饰，好比衣服的花边，那末它是否真孔学或真儒学，有什么关系呢？

不过，用经义作为缘饰的结果，也促进了对经义本身的研究。这种研究，无不为了显示本家本派的理论，更适合于统治者的实用需要，因而逻辑的归宿必定是所谓“通经致用”。如皮锡瑞所描绘的，“以《禹贡》治河，以《洪范》察变，以《春秋》决狱，以三百五篇当谏书，治一经得一经之益也”。当然，得益的不仅是花边需要者，还有花边制造者。因此，“通经”的儒者，为达到“致用”的目标，改变先辈传下的经义，乃至伪造于己有利的经典，在经学史上不乏其例。董仲舒袭取阴阳家五德终始说以解释《春秋》，贾逵牵合今文家谶纬说以抬高《左传》，王肃伪造《圣证论》等以打击郑玄“通学”，便是人所熟知的事实。

尽管如此，理论的研究和实用的需要，究竟不是一回事。改变经义终将留下痕迹，伪造经典必将露出破绽，而且经典的传授和经义的解释，主要服从知识教育的法则，在形成为“学”以后，便会沿着相对独立的行程前进，往往在实用的需要面前，显示出不同程度的惰性。因而，即使在经学成为封建统治学说以后，“通经”与“致用”

二者之间，也不可避免地要发生冲突。这种冲突，当统治术需要变更的时候，就会以经学内部派系纷争加剧的形式表现出来。章太炎在清末提出，应该区别经、儒，认为“儒生以致用为功，经师以求是为职”。这个说法不见得正确，即使在标榜“实事求是”的清朝乾嘉考据学者中间，也难以找出纯以“求是”作目标的例证。但他提出的问题，却引人注意经学与儒术的差异。

了解这一差异是必要的。自西汉以后，经学便君临于思想文化领域。它开始便重术轻学，对于中国文化传统的特征，无疑起过重要影响。比如说，那以后的思想界，愈来愈重实用而轻理想，重经验而轻学说，重现状而轻未来，愈来愈将目光专注于君上心意，祖宗成法，百姓规矩，能说与独尊儒术没有联系么？不待说，适碍其反的结果也有。例如注目于实用需要，可因时代不同而出现的需要变化，刺激文化的传统随之起变化。但既然思想界已养成以封建君主的需要为需要的习惯，那末任何变化只能限制在统治阶级实用需要所许可的范畴之内。否则，即使像桓谭那样恪守孔子之术，被王充誉为“素丞相”的人，也会因为不明东汉光武帝提倡谶纬即经术的用心，而被光武帝斥为“非圣无法”。在术重于学的时代，经学的理论研究只能服从于手段的取向，于此可见一斑。

1986年

九〇
“学随术变”乃经学传统

实用的需要无疑会促进特定学说的发展，于是被作为缘饰形式的经典诠释，必定使各类学人趋之若鹜。这便形成我所说的“学随术变”的传统，也即人们常说的经学传统。术的基调既不确定，随之而变的诠释也就不可能越轨。但历史进程，尤其是政治进程，却不断在起变化。面对现状提出的问题，如何守护或重构令统治者安宁的秩序，当然会有不同的认识与不同的对策。因而随时出现的实用需求，包括时君的意向，时髦的幻想，矛盾的愿望，驳杂的信仰，便会不断被装入“经学”的篮子里，直到它溢满而变质。就是说旧形态的变异，当然必定伴随着新旧形态的长期而渐趋激烈的冲突。

经学诸形态的每次冲突，时间或长或短，结局总是旧形态被否定。昔日炙手可热的显学，其后却备受冷落或奚落，乃至变成鲜有问津者的“绝学”，在中世纪是习以为常的。

经汉学系统中的今文学与古文学；经古文学畸变形态的郑玄通学，分宗郑玄、王肃的北学与南学，重新整合南北二学的唐学；经宋学系统中的朱学与王学；它们都曾经君临思想文化领域，自居为儒门正宗。然而多则数百年，短则百年余，便成为绝响，或者仅仅充当敲门砖，何故？

假如承认儒术与经学自始便分途的事实，那就不能不承认本世纪初梁启超的说法，即自汉以来，“正学异端有争，今学古学有争，言考据则争师法，言性理则争道统，各自以为孔教，而排斥他人以为非孔教”，因而孔子渐渐地变为董仲舒、何休，变为马融、郑玄，变为

韩愈、欧阳修，变为程颐、朱熹，变为陆九渊、王守仁，变为顾炎武、戴震，这大体合乎历史。周予同先生指出，这话“颇能痛快地指斥数千年来学术冒牌失真的弊病”。

可是，从另一角度来看，这个事实——各时代有各时代的假孔子，并且都用各自的主观的假孔子否定那位客观的真孔子——的存在，便否定了一种说法，即中国经学存在着一以贯之的传统。

1986年

九一
汉唐经学变形记

如所周知，自从孔子去世（前479）以后，他的门徒立刻发生分化。且不说当时已有“子贡贤于仲尼”一类舆论出现，子夏、子游、子张、曾参等也都各立门户，互相攻讦。岂止如此，据称是孔子三传弟子的孟轲，自命为孔子、仲弓一系传人的荀况，都留有著作。人们从中看到什么呢？看到的是孟、荀分歧，是孟或荀都生称忠于孔子传统，实则改变孔子传统。孔子不爱谈性与天道，孟轲偏爱辩人性论天道。孔子主张听天由命，荀况偏说人定胜天。如此等等，都发生在前经学时期，表明真孔学连“君子之泽，五世而斩”的限度也没达到。荀况是汉代经学家尊信的大部分经传的先师，孟轲则是宋以后道学家崇拜的偶像。他们已在背离孔子的教义，怎能期望他们的后学不步其后尘呢？

经学成立伊始，理论研究的取向便被治术需要所左右。所有经学家都自称掌握了“孔子之术”，并且每当重要事件或统治危机发生之际，都急忙从经传或历史中寻求伦理道德的实例，向统治者献可替否。但正如黑格尔所说，“一个灰色的回忆不能抗衡‘现在’的生动和自由”。那结果却是，经学家从各自所抱的经典和传记中间，发现了愈来愈多的从孔子到荀况都不料及的“孔子之术”。还在西汉，这已使鼓励“通经致用”的统治者感到为难，只好增设博士职称以示优礼。从汉武帝建元五年（前136）至汉宣帝黄龙元年（前49），“五经博士”已增至十二员，《易》《书》《诗》各有三博士，《春秋》有二博士。就是说，儒术独尊不到百年，在同一经典范围内，官方承认

的“孔子之术”的标准解释，便常有二三家。它在客观上起的作用，只是鼓励经学家按“致用”需要制造冒牌货，连当时人都看到了。

两汉博士都属于经今文学派。在他们旁边，早已站着经古文学派。二者的分野，周予同先生作过很好的论述。古文学在汉武帝前没有置博士的记录，因而近代学者常据此否定他们所宗经传的可靠性。其实历史也提供过相反解释。例如西汉《左传》学的前辈张苍、贾谊，在汉初都置身通显，自然不会去同“备顾问”的博士争地位。而西汉今文学的宗师们，如三家《诗》学开派人申公、辕固生、韩婴，公羊学大师董仲舒，在汉武帝前官运都不亨通，长守博士冷职，位极不过藩王师傅。但这反而成就了他们“文学”之名，并使儒家博士变成今文家的出路。因此，当汉武帝以后，博士专用儒者，性质由顾问官变为教育官，控制了候补官员的选拔权，位卑而权重，却全被今文家独占，并排斥古文学派。于是今古文两派势同水火，而古文派争立博士，也可得到合理解释。

如同儒术取代黄老术其实是汉武帝时期政争的一翼那样，经古文学在西汉末向经今文学的统治地位挑战并一度得手，在东汉初又从失势状态而再度争得准官学地位，也是实际政治进程在意识形态领域里的反射和回声。过程在这里不能细说。有一点可以断言，那就是两汉的经古文学，从刘歆到贾逵、许慎、马融、服虔、郑玄等大师们的学说，非但同样不是初始涵义的孔学或荀学，而且同样沿着“通经致用”的道路，不断变化自身的“学”，以适应统治者变化的“术”。比如，伪造符命，信仰谶纬，是东汉光武帝开创的统治术传统。贾逵便率先用谶纬释《左传》，替古文派争地位。马融、郑玄相继遍注群经，都取谶纬说解释经义，还进一步采今文说以补古文说，构造出所谓“通学”。

至此已可表明，即使在经学“一统”时期，它的内部岂止没有真正统一过，形态也不断起变化。倘若一定要说存在一以贯之的传统，

那只可以说有通经致用的传统，学随术变的传统。这是经学作为封建主义统治学说的必有命运，起决定作用的不是经学的传统精神，而是封建主义必有的历史取向。因而肯定这样的传统，便意味着否定经学本身具有一贯传统。孟、荀出而孔学变形，经学出而儒学变形，通学出而经今古文学都变形，郑、王学分而通学变形，南北学合而郑、王学都变形。由公元前2世纪至公元8世纪，大约一千年间，高踞封建统治理论宝座的经学，可称作经学的古典体系。然而这个体系，由孕育到形成，由私学成官学，其过程便是一部变形记。在变形的每个转折点上，与其说是在为保存先辈传统而尽力，不如说都在为否定先辈传统而操劳。

这部变形记，从本质上看，倒是千年间中国文化充满生气的映象。所谓炎汉盛唐，固然没有诗人描写的那么美妙，社会文化生活中间的污秽和血迹，决不比近代思想家时常憎嫌的明清时代略少。但包括民族大迁徙造成动荡分裂的三国两晋南北朝在内，整个时代的汉唐文化，无论物质表现还是精神表现，基调是进取的，风格是闳放的，色彩是绚烂的，不以弃旧图新为非，不以讳言功利为是。即使最墨守传统的阶层，比如东汉后以经学世家自炫的高门巨族，主要关注的还是自身血统之“粹”，而非所谓道统之“粹”，在文化上的保守性也远比明清那班理学名臣逊色。在这样的氛围中，一个居于支配地位的学术体系，一个惰性很强的理论形式，仍能从异说别派汲取养料，由自我否定去故求新，当然是有活力的表现。也许，没有一贯的传统，正好从一个侧面体现汉唐文化富有创新趋向的传统。

因而，汉唐经学的冒牌失真固然不足为训，却不能由此否定在中国文化上的客观作用和意义。同样，对于后起的理学，包括程朱和陆王两系的学说，也不能够予以简单否定。

1986年

九二
汉唐圣名更迭史

经学不等于孔学，儒术不等于孔子之术，在经学史上也不存在一以贯之的孔子传统或孔孟传统。循此逻辑，则无论人们对于孔子思想或孔孟之道如何估计，都不应该成为认识中国文化传统的一种障碍。

然而近代文化史却昭示那是一个障碍。逻辑与历史出现矛盾，怎么解释呢？除上述诸原因外，还有个难于忽视的原因，那便是“圣名”问题。谁都知道孔子、孟轲是“圣人”，但很少有人注意“圣名”变迁史。因此，误将18世纪中叶清朝统治者重定的孔庙所供孔孟列圣的位号，当作历史传承的一贯事实。从这一误解出发，必定循着同历史相反的逻辑，得出另外的结论，即过高估计孔子思想或孔孟之道在中国文化传统中的作用。

儒术独尊以后，尽管孔子被称作“素王”，但只在经今文学家中间流行，西汉统治者没有承认，经古文学家也不承认。直到百年之后，汉成帝采纳梅福的建议，“封孔子后以奉汤祀”。这是封建王朝“尊孔”的开端，但只承认孔子是“三统”已倒运的那一统的代表者。公元元年，汉平帝下诏追谥孔子为“褒成宣尼公”。这是中世纪王朝直接授予孔子本人封号的开端。但据我考察，这只可能是古文派对付今文派的一个花招。因为那时僭主王莽已自居为当世周公，周公曾代成王摄政，所以封号的含意是将孔子变作周公事业的绍述者，而头衔为“公”，则否定了今文家所谓孔子是以《春秋》当一统的“素王”说。名褒实贬，那用意是很巧妙的。

东汉列帝虽然一再过鲁祭孔，但不仅沿用王莽赏给孔子的封号，还将孔子后裔爵号由公降为侯。汉明帝曾在孔子故居“祠仲尼及七十二弟子”。这是中世纪王朝祭孔时以弟子从祀的开端。魏齐王芳命太常在辟雍祭孔子，“以颜渊配”。这是中世纪王朝在首都讲学处祭孔并以颜回配享的开端，但属于特祭，也都没有授予颜回等弟子封号。

成问题的还有孔子配不配称“先圣”。本来，圣者通也，凡于事无所不通的聪明人都可称圣，叔孙通便是先例。但汉章帝召开的白虎观经学会议，给“圣人”重下定义，说是“道无所不通”“与天地合道”者才配称圣人。如此，则除皇帝外，在先儒中倘选圣人，当然只可有一名，也当然只可选始祖。于是便加剧了周公与孔子谁是圣人的争论。随着古文派在东汉声势日增，“先圣”便成为周公的专称，而孔子只好屈居第二，被派充传达周公“天口”的司铎，唤作“先师”。“师也者，教之以事而喻诸德者也。”尽管魏文帝出于权术考虑，一度恢复孔子的“大圣”雅号，但不久又被司马氏集团出于同样的权术考虑而否定。此后，东晋南朝都沿袭晋制，称孔子为先师。

北朝却不同。推行汉化政策的北魏孝文帝，仿佛有意令人忘记孔子严辨的“夷夏大防”，迁都改姓之后，便下诏在洛阳起造孔庙，并改谥孔子为“文圣尼父”。这是中世纪王朝在首都造庙祭孔和授予孔子“圣人”称号的开端。北齐沿袭北魏制，在邺都立孔父庙，以孔子为先圣，颜回为先师，命国子诸学和太学师生定期行礼，拜孔揖颜。这是中世纪王朝明确以孔颜并尊代替周孔并尊的开端，但只限于北齐一隅。北周则因推崇《周礼》的缘故，又恢复周公的“先圣”衔头，再降孔子为“先师”，并封他为邹国公。可见政治分裂，文化也出现分裂，对孔子或圣贤的评定，完全视各个割据王朝统治者对儒术的实用需要而转移，哪里是将他视为传统文化的唯一代表呢？

隋朝继承北周制度，对周公、孔子仍然以圣、师分等，但似将孔子谥号改为“先师尼父”，却迟迟不恢复孔子后裔的爵邑。不过隋朝

也开了州郡学每年举行释奠礼以祭祀周公、孔子的先例。

唐朝是同一王朝内圣名变动最多的时代，也是可证统治者眼里的孔子无非是或一政治目的之工具很清楚的时代。我曾举唐高祖、唐太宗、唐高宗祖孙三代的例证，说明他们尽管命人统一经义，但对孔子是圣是师的看法却不统一，祖父命尊周孔，儿子却命改尊孔颜，孙子又想取消父亲决定而以恢复祖制为名。弄得朝议喧哗，太学生如木偶。闹了几十年，最终固然是唐太宗的规定有效，即孔子称先圣，颜回称先师，在各级学校里都立孔庙享祭，而周公则被驱出学校去做周武王的陪祀，但唐太宗的命意却由此而大白。他决不是孝子，却下令在太学举行释奠礼时讲《孝经》，宣扬忠臣孝子的道理。可知他贬周公褒颜回，实为防止臣民学周公而生野心，倘若士人都把老实听话的颜回作榜样，不是永无天下英雄不肯入吾彀中的恐惧么？“恐惧创造神”，即使如唐太宗那样的英主，也逃脱不了这法则的支配。所以，孔颜同尊，其实更重视尊颜。因此颜回愈来愈走运，屡赠太子少师、太子太师。唐玄宗也特别提倡《孝经》，又将颜回封为“亚圣”，开了中世纪王朝同时承认儒有二圣先例。那时上距孔子坐稳先圣宝座不过六七十年，可见中世纪统治者到底不让孔子独圣。

那末，唐代真重孔颜之道么？不然。唐太宗刚封颜回作先师，便又封先秦到汉晋一批儒者“并为先师”，数量达二十二名之多。唐高宗在追赠颜回官职的同时，又赠以愚孝闻名的曾参作太子少保。唐玄宗刚封颜回为亚圣，允许他在孔庙里配坐，同时便下令所谓孔门十哲中其他九人及曾参的塑像都改成坐姿，不久在追赠孔子为“文宣王”时，又封颜回为兖国公，七十弟子均封侯或伯。表面上孔子及其门徒地位大为提高，实际上这种滥封，恰好表明经学在衰落。颜回没有留下著作，以他为师，不是不要士人去读经么？如果不忘唐朝统治者同老子攀亲戚，追号老子为“太上玄元皇帝”，建立老君庙，由皇帝亲祠，庄周等道家名人都封“真人”，《老子》《庄子》诸书都升为“经”，那就可知孔颜等所受的礼遇，适足以表明当时经学已降为二

等学说。如果不忘唐朝在尊道重儒的同时，佛教在宗教上政治上都拥有莫大势力，皇帝贵族以至一般士民都佞佛，那也可知经学在统治学说中只能视为鼎足之一。如果不忘唐代科举考试最重进士科，而进士科最重诗歌文章，乃至鼓励经学的明经科变成遭人奚落的仕途，那更可知经学即使在教育领域内的权威也在跌落。

盛唐文化无疑是中国文化史的最有光彩的一页。但在这一页上，孔子和经学的痕迹却最少。甚至连经学史专著，也不理会那时代经学尊孔颜之道和颜回升为“亚圣”的事实，更不要说其他学术文化论著了。倘讨论孔子与经学在中国文化传统中的历史作用，那末如何解释这一页，可能是检验逻辑与历史是否能达到一致的试金石。

1986年

九三
常识引出的疑问

西汉武帝初期的“罢黜百家，独尊儒术”，在中国史上无疑属于那种重大事件，即使最简单的通史著作也不能不写上一笔。

这一笔的写法，也早已定型，即说它是汉武帝接受董仲舒的建议而采取的措施。此说已经如此流行，以致成了一种历史常识。

然而，常识并不总等于真理。人类认识史早就反复证明，有些所谓常识，似是而非，往往令人由轻信它而走向谬误。

其实，对这种常识性说法，早有异议出现。例证不必远举，还在这个世纪的早期，易白沙批评汉武帝利用孔子做傀儡，列过一份“为之倡筹安会”的十君子名单，董仲舒便屈居第四，说明他不以为董仲舒是独尊儒术的倡议者。60年代前期，翦伯赞主编的《中国史纲要》，关于此举过程的叙述，也与别的通史著作不同，尽管仍说董仲舒首倡其议。

也许由于这些异议，在结论上似乎同“汉武帝接受董仲舒建议”云云，没有明显不一致的缘故吧，它们没有受到应有的注意，因而前面的说法，作为常识的尊严，便保持住了。

不过事实是不讲情面的。当我们仔细查核有关独尊儒术历史的文献记录以后，便只好承认，所谓它是汉武帝接受董仲舒建议而作出的决定这样一种流行结论，最经受不住历史事实的检验。

一个简单的事实引出了疑问。汉武帝接受罢黜百家建议的时间，几乎所有通史著作都系于汉武帝建元元年，即公元前140年。那时，刘彻由太子而即皇帝位，只有半年，才举行正式的登极典礼，年龄多大呢？十五岁。虽说在这以前，他已做了八年皇太子，受过预备做皇帝的各种教育，但终究生于深宫之中，长于妇人之手，毫无实际的政治经验。这样一个少年，即使作为储君，可以提早行冠礼，在古人眼里也不算成人，居然能决定采纳不采纳改变整个统治思想的建议这样的大事，于逻辑上说得通吗？不也可说违反常识吗？

逻辑推论当然不能代替事实考察。汉武帝是号称雄才大略的皇帝，与秦始皇堪称伯仲，不待说也可由上述事实作出完全相反的推论，说是那恰好证明他从少年起在政治上便有非同常人的天才。清朝以来的许多论著，将独尊儒术归功于或归咎于汉武帝听了董仲舒的话，看来就是出于这样的同样可说成是不顾常识的假定。

1983年

九四
帝王术与宫廷密谋

如果不想把统治阶级的思想和统治阶级的本身分割开来，如果不想重复单靠理论演绎来说明观念演变的陈旧方法，则我们在考察西汉统治学说更迭过程的时候，就首先需要透过那些乏味的经学词句，去揭露它们背后存在的实际关系。

正像中外历史上触目皆是的情形一样，西汉王朝的统治阶级内部，充斥着错综的纠葛和激烈的争夺。君主专制的特性，使统治阶级各个派系间的纷扰，必定集中表现为层出不穷的宫廷密谋。而在西汉，从吕后起便形成的母后干政传统，又使宫廷政治往往环绕母子、祖孙、帝后或后妃之间的明争暗斗，出现一个又一个漩涡。

汉武帝的祖母窦太后，便是西汉前期处在政治漩涡中心的一名主要脚色。汉文帝的这位遗孀，尽管早已双目失明，却相继凭借母亲、祖母的独特身份，密切监督着她的儿皇帝和孙皇帝的一举一动。司马迁多次写到景、武之际儒学受冷遇乃至被贬损，都不忘特别指明原因在于窦太后“好黄老之术”“好老子言，不说儒术”。可知那时利用权力干预儒术独尊进程的主要障碍，正是窦太后的存在。

根据司马迁的描述和班固的补充，可以了解窦太后的大概形象：她年轻时做过吕后的宫人，以后靠退让和逢迎博得汉文帝及其母薄太后的欢心，因而虽失明却保全了皇后地位；等到“二十年媳妇熬成婆”，便立即追蹑大婆母吕后的脚印，运用多年宫廷生活养成的弄权经验，至死抓住政治控制权不放，以致当时的宫廷侍臣把这个专横的老太婆看作“女主”。由此便不难理解，她那样爱好《老子》一书，

貌似恪守曹参以来的传统治术，其实是因为它的某些说教符合自己由卑弱地位爬到权力顶峰的经验。“不是意识决定生活，而是生活决定意识。”

事实表明，《老子》一书中间政治思想的积极因素，例如说统治者应有自知之明，要能体察民心，不要胡作非为等，恰是窦太后所不理解不接受的。她陋于大体，溺爱幼子长女，放纵他们干政乱纪，又竭力替自己的家族成员谋取权势，经常迫使汉景帝陷于自坏法纪的困境。还在她刚立为汉文帝皇后不久，拥立文帝的元老周勃、灌婴等便担心她“复仿吕氏大事”，看来那并非多余的忧虑。因此，她愈强迫人们宗奉《老子》，愈显示自己不过在亵渎老子，利用老子。如同秦始皇用粗暴手段压制各家学说引起人们普遍憎恶法家理论的情绪一样，窦太后用更粗劣的手段排斥黄老学派的竞争对手，只能激使包括她的子侄在内的统治集团要角憎嫌老子，转向儒术。例如窦太后对敢于当面否定《老子》的儒者辕固生实行恶作剧的惩罚，就引起汉景帝对辕固生的同情和救援；而她曾出力扶持过的侄儿窦婴，也因她纵容长女为报复姑嫂私怨而玩弄阴谋废掉无罪的太子，愤而支持儒学绌老子。

倘说窦太后以母后干政比吕后有高明之处，那就是她替宫廷阴谋包上了特定学说的外衣。但所谓有利必有弊吧，别的野心家在玩弄宫廷阴谋以剥夺她的权力的时候，也会如法炮制。这个人已经出现了，他就是田蚡。

田蚡是汉景帝皇后王氏的同母异父弟。王氏在宫廷阴谋中就是个出色人物。她利用迷信博得汉景帝爱幸，巴结窦太后长女使其为自己儿子成为储君出力，又运用“将欲取之，必固与之”的阴谋手段促使汉景帝下决心废掉已立的太子，因而挤掉候补皇后栗姬，而使自己变成皇后，儿子刘彻立为太子。田蚡学乃姊的样，刚进入宫廷，便极力巴结窦太后那位炙手可热的侄儿窦婴。他读过几篇杂家著作，如《槃

盂》等，能言善辩，会讨乃姊欢心，因而获得汉景帝宠幸，很快爬到禁军高级将领太中大夫的显要地位。

公元前141年，汉景帝死了，“即日太子立，称制，所镇抚多有田蚡宾客计策”。这个新进的顾命大臣，登台后做的头一件事，便是借重新皇帝之母舅的身份，把自己封做贵族，即武安侯。

虽说田蚡在思想上没有固定信仰，但作为暴发的政治野心家，他却有一以贯之的贪欲，那就是不择手段地追逐权势。不消说，在宫廷内外搞掉窦太后及其家族的势力，以田氏专政取而代之，便是他的鹄的。时机也对他有利。正逢君位更迭之际，窦太后年老眼瞎，新皇帝年少易制，背后有今上母后作为奥援，他怎么不急于大显身手呢？

于是，窦田两家外戚集团争夺王朝最高统治权的火并，便在尊黄老还是尊儒术的形式下爆发。

1983年

九五
儒术实为帝王术一例

罢黜百家其实是罢黜黄老。这一点，我以为是考察汉武帝初期那场统治思想形式变革的基本线索。假如按照时间顺序，直接揭开实际政治矛盾的展开过程，我们便可清晰地看到它的存在。

田蚡选择了汉武帝登极后第一个元旦发难，让新皇帝下了求贤良的诏书。时机和题目都选得不错。在君主高度专制的古代，谁来做举国臣民的大家长是非常重要的，因而新君正式建元，不仅是难逢的盛典，而且会引起普遍的幻想，指望这位天子给自己带来甘露。当时的统治者是深明此理的，所以希望新君至少在表面上做点一新耳目的文章，所谓“搢绅之属皆望天子封禅改正度也”。而对围绕新君的贵族大臣来说，这也是个扩张本集团势力并改组政权的良机。常借的题目，便是要求达官贵人，推荐有才有学敢说话的人，给皇帝选用。

从司马迁透露的情况看，建元元年这次招贤良，就田蚡的用意，主要为了援引两个人登台，就是做过汉武帝老师的王臧和他的同门赵绾。他们都是《鲁诗》学者申公的弟子。申公是汉高祖在孔子故里接见过的儒生中间的仅存者。这个资格，在当时黄老学者中间无人可比，拿他来做打击窦太后一党的石头，在那时当然颇为有力。

不过，既然普遍招贤良，按以往惯例必定推荐出许多信仰别种学说的人物。显然依照田蚡的意向，丞相卫绾出面指责说：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”引人注目的是罢斥名单中只有法家和纵横家，没有提及黄老。其实纵横家不过当作陪绑，被指名攻击的只有早已倒运的法家。为什么这样做

呢？只有一种解释，那就是田蚡在试探窦太后的反应。因为汉文帝好黄老术，只是为了掩饰好刑名之言，而窦太后正是依赖她的丈夫的幽灵才能控制政权，所以攻击申商韩非，便意味着攻击黄老。当时小皇帝每天要向老祖母报告政事，任何措施都必须得到她的批准。但不知窦太后是没觉察呢，还是装糊涂，总之卫绾的奏议被核准了。这无疑使田蚡觉得计谋得到初步成功。

“武安侯新欲用事为相，卑下宾客，进名士家居者贵之，欲以倾魏其诸将相。”于是，卫绾只好生病，让出了丞相职位。但正当田蚡策划扳倒窦婴的密谋时，有个叫籍福的策士，却提醒他估量一下实力，并再次拿出老子“将欲取之，必固与之”的计策，建议田蚡推荐窦婴做丞相，自己就势任太尉，“太尉、丞相尊等耳，又有让贤名”。田蚡依计而行，结果不但轻易地获得窦太后核准，还意外地从窦氏集团中拉出了一个中坚人物，因为窦婴早对黄老术厌倦了，喜欢时髦的儒术。

前140年，在窦婴的协作下，田蚡的计谋推行得似乎不错。王臧当上了禁军统帅，赵绾也做了副丞相。申公被隆重地迎到长安，请他主持设计明堂——儒家以为显示天子代表天意的最高礼制。当然也出过毛病，如申公这个老头子到达后，大概世故太深了，竟对皇帝说出“为治者不在多言，顾力行何如耳”这样只足以让窦太后悦耳的话，使得被母舅师傅哄得向往儒术的少年皇帝大为扫兴。不过至此还没有遇到很大阻力。

然而田蚡等四人显然过低估计了窦太后一党的力量，利令智昏了，结果被窦太后一个反击，便大败亏输。不妨引用司马迁的一段记载：

> 魏其、武安俱好儒术，推毂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以

兴太平。举诸窦、宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯。列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年，御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒，乃罢逐赵绾、王臧等，而免丞相，太尉，以柏至侯许昌为丞相，武强侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安由此以侯家居。

这里说明什么呢？说明所谓隆推儒术，旨在贬斥黄老之术，而这场理论纷争，又无非是一场不流血的宫廷政变密谋的掩护。这场密谋的主要打击对象，就是窦氏集团。具体地说，目标有三：第一，分散这个集团的力量，强迫这班贵族子弟回到乡间采邑上去；第二，惩办这个集团中间最横暴的纨绔子弟，剥夺他们的贵族身份；第三，规定各个等级必须遵守的婚丧礼制，废除各级贵族在封国边境征收关税的特权，以建立某种稳定的统治秩序。这些目标，无论主持者的心术如何，倘能实现，在客观上有利于君主集权的加强和社会秩序的安宁。但也正因为田蚡等人心术不正当，只是为了谋取田氏集团的私利，因而想用密谋去对付在几十年间用婚姻血统等联系起来的庞大势力，更其愚蠢地想利用十六岁的小皇帝去剥夺干预专制朝政达数十年的老祖母的权柄，难道可能不以失败告终吗？

就这样，所谓儒学绌老子，在西汉王朝的第一次尝试，非但没有成功，反而付出了颇为不上算的代价，两名主角被罢官，两名要角被杀头，连只是充当傀儡的汉武帝也挨了祖母痛骂，大失面子。至于董仲舒在这次大事变中起过什么作用，没有任何材料可以作证。

附记：

所谓儒术独尊，实为中国中世纪经学的历史开端。君主专制的大一统政体，必然需要某种学说作为维护自身的观念语言。但

抉择何种学说，却由历史的机遇决定，就是说决定具有偶然性。以上实例，表明发生在公元前2世纪后期的黄老学与儒学互绌的过程，其实是新旧两个外戚集团争夺权力核心地位的映现。双方都靠权术制胜，而推尊儒术的挫折，正凸显出政治干预对于统治学说的进退所起的作用。倘从历史本身说明历史，便可发现中国经学史的每个转折点上，都有这类政治的偶然事变在作祟。限于本书体例，我关于这类历史事件的具体考察，以后不再逐一摘引。

1983年

九六
两个刘秀

在中国经学史上，纬谶是个大问题。纬谶的流行主要是在两汉以及其后的一段时间，三国以后，尤其是南北朝，各朝统治者都开始警惕纬谶的负面作用，北魏、北齐、刘宋都禁纬谶。到了隋朝，隋炀帝下令焚纬谶，烧得很彻底，此后完整的谶和纬都没有了，只有在其他人的引用和类书中才能看到。唐初的《隋书·经籍志》中还著录有纬谶，可见当时的宫廷藏书中还有纬谶，唐以后基本散失。

“纬”以解经的方式出现。“谶”并不一定是以解经的方式出现，“谶”作为预言，多假托古代圣贤之言。不过也有例外，比如东汉时流行的《刘向谶》，可见也有由当时名流编纂的，《隋书·经籍志》中还记载有《刘向谶》四卷。有的甚至不知由来，比如《汉书·王莽传》里提到的符命，就是“谶”。西汉晚期到东汉初，流行的符命非常多，王莽即位就是根据符命，最有名的一个是王莽当摄皇帝的时候，有人挖井挖出来一块白石，上面刻着“告安汉公莽为皇帝”，王莽的封号就是“安汉公”，所以这条符命就成了王莽代汉的根据。

当时还有一个预言，说天下将要大乱，有个叫“刘秀”的人要当天子。历史记载当时至少有三个人应谶记改名为“刘秀”。一个人没有名气，另外两个人名气就大了。一个是刘歆，他在后期整理宫廷藏书的时候，署名就是“刘秀”。一个是后来的汉光武帝刘秀。光武字文叔，按照名字相应的古例，可知他起初并不叫刘秀。他在赤眉军里打了几场胜仗以后，他的手下都叫他称帝。开始他说不行，这大概是谨慎的缘故，因为当时很多人都称帝。另一方面，刘秀这个人志向本来并不大，他有两句著名的话：“做官当为执金吾，娶妻莫如阴丽

华。”执金吾，是皇帝出巡时为他开道的仪仗官，那是刘秀在洛阳当太学生时，看到王莽的仪仗队时发的感叹，而阴丽华则是他邻县的一个美女。正在刘秀犹豫是否要称帝的时候，他在洛阳当太学生时代的同舍生强华，千里迢迢从关中献来一条谶，名叫《赤伏符》：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主”，见于《后汉书·光武本纪》。这是一条非常典型的谶语，第一句预言有个叫“刘秀”的人起兵对付“不道”的人，第二句是描述当时混乱的局面，第三句的意思比较含糊。有人推算从刘邦当汉王算到当时，共二百二十八年，去掉二百整数，就是四七二十八。“火为主”指的是火德的皇帝，本来汉承秦制是水德，后来汉初那些儒生讲“改制”，又说是土德，最后成了火德，就是在东汉初确定下来的。刘秀的谱系也有问题，他号称是汉武帝的后代，但他从来没有提供过一个可靠的谱系，证明这一点，到底事实如何还有疑问。贵族之所以拥有他们的权利，就是因为他们的血缘，因此，为了解决这个合法性危机，就要借助神灵的帮忙，或者以某种预言的形式，假托古圣贤，或者自己的造作，风传的流言，这就是当时那些“谶语”出现的背景。

2000年

九七
经学更新运动

中国中世纪的统治学说，到9、10世纪以后起了愈来愈明显的变化。孔子和五经，在表面上依然享有莫大的权威，但实际上已由“绝对权威”悄悄地下降为“相对权威”。发展到元朝，在“至圣”孔子的偶像旁边，便坐上了一位新升的“亚圣”孟轲，同他分享着皇帝官员所祭献的猪羊，并听着儒者们叩头的响声；而所谓孔子手定的《五经》，不仅在头上已爬着朱熹所论定的《四书》，被后者夺走了钦定做官教科书的为首地位，而且连它们自身某些部分的历史真实性，也遭到学者们的怀疑和非难。

这个变化的过程，其实是中国经学的一个更新运动。更新了的中世纪统治理论，即现在人们习惯叫做“孔孟之道”的学说，过去或称“道学”，或称“理学”，而清朝学者因为它同两汉经学家所解释的孔子学说即所谓汉学分属于两大门户，而它的体系又完成于程颐、朱熹一派宋朝学者，于是称之为“宋学”。

所谓宋学，或者更确切地说指程朱系统的理学，自13世纪起支配中国的思想界达五百余年之久；如果把它已获得半官方哲学地位的两宋时期也算进去，则实际支配时间近八百年。显而易见，研究中国的经学史，也就是中世纪统治学说的历史，是不能对这种经学更新运动的结果置诸不理的，即使它结出的只是一串苦果。

1998年

九八
尊孟与疑孟

经学统一了，却没落了，必定引起儒者的不满。这种不满情绪，在安史之乱后更加滋长，化为实践，便出现唐宋间的经学更新运动。它的一个特色，就是怀疑传统经典，怀疑官定经义，也怀疑孔颜的圣人资格。

还在孔子成圣不久，刘知幾便用是否实录直书作尺度，怀疑孔子编《尚书》曾假造古史，修《春秋》曾曲解近事，进而指斥赞美《春秋》的司马迁等都在庇护孔子的过失。他如此“疑古”“惑经”，连热心替他辩解的浦起龙，也只好承认他确实有点不知忌惮，后人“怒其非圣无法”不无道理。其实刘知幾并没有跳出著史要以彰善贬恶来教训乱臣贼子的传统迷津。但他否定圣人无谬论，在他的时代非但没有受到围剿，反而赢得从皇帝到史官的赞赏，正透露对孔子对经学的怀疑，在盛唐时期已在侵袭精神领域。

所以，安史叛乱引起的内战刚成过去，唐朝儒者中间立即出现要求《孟子》升格的呼声。它的内容是建议政府承认《孟子》由子部升到经部，与《论语》《孝经》并列为一经，作为明经科考试的选择科目。但假如注意那时人们认为《论语》是孔子的语录，《孝经》是孔子独传曾参的伦理准则，而《孟子》作者又自称是曾参之徒、孔子曾孙子思的私淑弟子，而颜回显然被摈于三书传授系统之外，可知建议者真意在否定颜回的圣师资格。

否定由隐而显，便是9世纪初韩愈提出的“道统”名单。这份名单见于《原道》。据韩愈说，中国自古存在一脉相承的“道统”，它始

于尧、舜，嫡传的唯有孟轲，“轲之死，不得其传焉”。这份名单所以值得特别注意，首先是公开剔除了“亚圣”颜回，而引经据典必称孔颜，在那时仍是官私文献的普遍习惯；其次是极力抬举孟轲，而在“祖述尧舜，宪章文武，宗师孔颜”已成套语的时代，突然有人提出攀附二帝三王周孔骥尾的应该氏孟而不氏颜，不消说是对世俗见解的挑衅；再次是说孟轲死后道统便中绝，无异于指着统治者说他们强调孔颜之道，全是假道统。幸而那时统治者注意力在于佞佛。

自从韩愈的“道统”说出现以后，谁得孔子真传的问题便日趋尖锐。在表面上，韩愈用尊孔孟代替尊孔颜的主张，似乎无人置理，但在暗地里，人们却在悄悄传播他的主张。晚唐皮日休因而获得盛誉的推崇孟轲、韩愈二文，便是说明。后来北宋政府拿后蜀时尚未刻完的石经作底本刻经，才使《孟子》升经变为既成事实。

抵制者当然有。北宋的司马光，对于弥漫学林的疑经风气表示愤慨的同时，曾作《疑孟》，否认孟轲是道统嫡传。然而连这位专心于“致君尧舜上，再使风俗淳”的大学者，也用怀疑对付怀疑，可见那时这股思潮的旺盛。

但司马光疑孟也有具体对象，那就是他的政敌王安石。王安石变革祖宗成法，伴随着经学更新的实践。他主编《三经义》，以代替沿用已达四百年的《五经正义》，作为科举考试的标准解释，在宋王朝统治集团内引起了轩然大波，那是人所熟知的。但很少有人注意王安石是尊孟的功臣，甚至误解他的政敌范纯仁攻击他“背孟轲”，是在说他反对孟轲。其实王安石对孔子略有不敬是事实，但那是指旧经学家所刻画的孔子，他以为孟轲所描述的孔子是真孔子。“沉魄浮魂不可招，遗编一读想风标；何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥。”这不是引孟轲为千古知己吗？“孔孟如日月，委蛇在苍旻；光明所照耀，万物成冬春。”这不更是认孟轲为孔子以后的大圣吗？

值得注意的是宋王朝开国伊始便再次肯定颜回是“亚圣”，但就在宋神宗熙宁七年（1074），宋朝政府内部围绕新法得失争议最烈的那一年，王安石变法的忠实支持者、著名经学家常秩等就提出应在孔庙正廷立孟轲像，而对颜回不再称“先师”。这是中世纪王朝正式讨论用孔孟代替孔颜作为正副通天教主的首次记录，传达的显然是王安石的主张。虽然当时没有实现，但此后孔颜并称的颂词，却在宋朝官方文献里逐渐稀少了。

更值得注意的是王安石哲学与程朱理学的内在联系。他特别重视孟轲的“性命”之学，以为孟轲所谓“性善”，指人的“正性”，所谓“有命”，则兼命正与命不正而言。而王安石强调“经术正所以经世务”，也显然是以欲求行王道的当世孟轲自居。诸如此类，都是稍后的二程特别是程颐所宣扬的，这只消将他们的有关议论互相对勘，便不难证实。

1986年

九九
王安石的遗嘱执行人

我认为王安石在经学向理学转折过程中的作用，不亚于公孙弘在儒术独尊的转折过程中的作用。自8世纪中叶至13世纪初，近四个半世纪间，发生的那一场经学更新运动，焦点集中在周予同先生首先指出的“孟子升格运动”，即孟轲人升为圣而书升为经，其反面就是取消颜回的亚圣地位并否定《五经正义》的权威。王安石用他的新经义破坏了旧经义，用表彰孔孟代替表彰孔颜，用提倡探求所谓圣人之“意”来否定诠释所谓圣人之“言”的传统，更其是力图利用主持变法的机会实践自己的主张，这都在事实上替所谓理学成为统治理论的新形态开辟着道路。他的变法失败了，他本人也成为在政治上反对变法的理学家攻击的对象。然而除了司马光反对他的经学主张，极力否定他的政治实践的早期理学家们，自程颐到朱熹，在更新占统治地位的封建文化传统的活动中间，成了变法的遗嘱执行人。这看来奇怪，却是事实。

两宋统治集团都按照构成孔孟道统的历史取向尊孟。这个统，就人而言，是孔子、曾参、子思、孟轲；就书而言，是《论语》《大学》《中庸》《孟子》。

本来，宋真宗已加谥孔子为“至圣文宣王”，宋徽宗又赏赐孔子戴天子冕旒，并允许子思进入孔庙从祀。奇怪的是，金兵攻破曲阜，群指“圣像”大骂：“尔是言‘夷狄之有君’者！”一把火将孔庙烧成灰烬。但就是那次领兵践踏孔庙孔林的金熙宗，在做皇帝以后，便拨钱修理孔庙，还搜查出一名潜藏鲁地的孔姓族人封为衍圣公。从此出现南北两衍圣公长期并存的古怪场面。

宋金不久形成隔江对峙的僵局，却展开崇圣比赛。金朝又占了头筹，先追封孟轲为邹国公，又先将孟轲像从孔庙后堂迁到正殿，与兖国公颜回像相对侍坐于孔子像两侧。这是中世纪王朝承认孟轲足与“亚圣”颜回比肩的开端。金朝还首开臣民必须回避周公、孔子之名的先例。南宋直到金亡后三十多年，才加封曾参、子思为公，与颜回、孟轲同列“四配”，与“十哲”相对侍于孔子两侧。虽比金朝尊孟晚，但总算发明“四配”，避免了“用夷变夏”的恶名。

元朝重演金朝旧戏，也先放火烧了曲阜孔庙，接着又封衍圣公，然后修盖更大的圣庙。但元朝尽管又加封孔子“大成至圣文宣王”，但既不重经学，也不崇孔孟。它还留下了用朱熹《四书章句集注》作为科举考试主要教材的传统，却不认真看待这部小书的作用。因而朱熹地位超过孔孟，倒是在易代之后。

朱元璋称帝初，承认元朝赐予的孔子封爵和圣裔特权，但只称“先师孔子”，对圣裔也严加管束。他沿用元朝的科举考试法，专用朱注《四书》和宋人经义，形式和内容限制更严，即所谓八股。这都是对士大夫猜防备至政策的组成部分。明朝列帝对这一祖制都遵而勿失。

1986年

一〇〇
《四书集注》

朱熹所开创的《四书》学，是令思想史研究者感兴味的题目。把《礼记》内的《中庸》、《大学》二篇，抽出别行，不始于朱熹。远在汉朝，就有《中庸》的单独解说出现；近如北宋，司马光和程颢、程颐，都曾特别重视《大学》《中庸》。但把《学》《庸》与《论语》《孟子》合成四书，说是它们反映着从“初学入德之门”到“孔门传心之法”的完整哲学体系，则正如周予同先生所说，始于朱熹。周先生指出，《四书》为朱熹一生精力所萃的研究对象，训释的详密程度远过于他的其他著作，虽然疏忽的地方在所不免，“然当微言大义之际，托经学以言哲学，实自有其宋学的主观立场”。这是很对的。

清朝的汉学家鄙弃朱熹的《四书》学，从名物训诂方面批评了他的许多纰漏，然而除了戴震几个人而外，都没有认真清算过理学家“托经学以言哲学”的问题和错误。即使戴震批评“理学杀人”，出发点也是承认“求观圣人之道，必自孟子始”，不仅没有最终翻出经学的窠臼，还把程朱学派完成经学更新运动的一个主要标志，即实现孟子的“升格运动”——“书”升为“经”而人尊为“圣”，当作既成事实加以默许。于是便如胡适所说：“他们自以为打倒了宋学，然而全国学校里读的书仍旧是朱熹的《四书集注》《诗集传》《易本义》等书。他们自以为打倒了伪《古文尚书》，然而全国村学堂里的学究仍旧继续用蔡沈的《书集传》。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的《经解》，仍旧不能替换朱熹一个人的几部启蒙的小书！”胡适以为这是宋学家“重理解”的胜利，当然不能令人信服。

周先生提出他们治经“不过假借道统之旗帜”以破坏传统的经学，但“卫道”的立场又使他们的学说充满宗教性的经学的不彻底性。这个见解比胡适进了一步。顺此研究，必然可对宋学本身所存在的怀疑与信仰的矛盾，怎样使它发展成自己的对立物，发展成新的宗教教条，发展成专制主义的新的理论支柱，作出合乎逻辑的说明。可惜周先生没有来得及再跨这一步。他批评朱熹的《四书》学，主要还是谴责朱熹根据主观需要删改经传，认为“其绝不可为训者，在于改窜《大学》本经”。以后，在《汉学与宋学》等文中，周先生又谴责了程朱理学的“空疏”和维护纲常名教的恶劣影响，但总令人觉得还不够系统。尤其是朱熹在《四书集注》里大加发挥的那套“存天理、灭人欲”的僧侣主义观念，周先生素来表示深恶痛绝，曾在不少场合予以“口诛”，60年代初期在讲授中国经学史时还对它作过驳斥，但没有撰写专文予以“笔伐”。其原因或许在于环境所造成的审慎，却终究令人引为憾事。

1982年

一〇一
清代经学的分裂

作为中世纪的统治学说，中国经学属于中国儒学的一翼。这一翼的历史，没有中国儒学史那样漫长，但从公元前2世纪晚期它在思想文化领域开始居于支配地位那时算起，直到本世纪20年代它被挤出舞台中心为止，其间也有将近两千一百年。

在这两千多年中间，随着中国统治者实用需要的变更，经学的形态也在变异。从满足以经术缘饰政治的需要的角度考察，由西汉到清朝的经学形态，可以大概分成经汉学和经宋学两大体系，而经汉学又有今文学与古文学的更迭，经宋学也有理学与心学的畸变。

然而，在这部历史的最后一段行程，也就是从明末清初到清末民初那近三个世纪里，事情却变得有些异样。这段时间统治全国的主要是清朝，一个由少数民族征服者建立起来的专制王朝。这个王朝在帝国内部实现的“大一统”程度，用中世纪的传统尺度衡量，可说是空前的。但这个王朝的君主贵族们，唯恐丧失征服民族特权而产生的不安全感，那持续的时间与烈度，也使以往任何少数民族王朝的帝王们相形见绌。

这样的矛盾情形，在清朝初中叶的各个方面，都有清楚显示。谁都知道，满族统治者刚把明朝皇城变作清朝首都，八旗马队还在南下途中，就颁行“依西洋新法”的新黄历，建立实行满汉双轨官制的新政府，并在占领区强迫被征服的各族男子改行旗人装束。说起来是堂皇的，“改正朔，易服色，正制度”，不正是往古传统？但每项措施，都在提醒那些熟读孔子、朱熹经书的汉族士大夫，注意他们在

“用夷变夏”。不过，由此引出的隔阂与敌意，将随着时间的推移而逐渐淡漠乃至消失。难办的倒是怎样对待传统的统治学说。

在这方面，文化落后的满族，自然拿不出一套完整的观念形态同传统经学抗衡，而几百年来传统经学形态，非程朱即陆王。王学时髦，可是“无事袖手谈心性，临危一死报君王”的士风，对于清朝灭明固然有利，待到自己治天下不就同样有害么？何况最难驯服的东南地区，那些多半属于王门支脉的文人结社，不就是抵抗运动或者不合作运动的策源处么？所以，除了尊朱抑王，也就别无选择。当然还有更切实的理由，就是经宋学的这个形态，既曾被满人的先辈金元统治者用以治心，也曾被胜朝的开国君主拿来治人，而且同传统的文官教育选拔制度已经密不可分，为什么不接过来为己所用呢？

只是尊崇的同时，没有忘记疑忌。因此，一面表彰理学名臣，一面讥斥“假道学”；一面“以理杀人”，一面压迫真理学；一面追贬“贰臣”，一面申斥宰相竟想“以天下为己任”，这在清朝君主中间已经相沿成习。对此，我已做过多次讨论。

由分裂的文化心态导引出的分裂的文化政策，在我看来是解释清代经学史的一个关键。否则，中国保存中世纪统治形式的最后一个王朝，向以君主个人的高度专制著称，但适应政治“大一统”局面的经学，却始终是分裂的，而且出现“异端”居于主流，“正统”的理学反而冷落的奇特景观，那就会变得难以理解。

1988年

一二七
何谓“史学”

中国史学，素称发达。19世纪初黑格尔在他的“历史哲学”演讲中曾说：“中国‘历史作家’的层出不穷、继续不断，实在是任何民族所比不上的。”虽说如此，时过近百年，到本世纪20年代中期，晚年的梁启超在“广中国历史研究法”的系列讲演中，仍然慨叹中国史书这么多，却没有史学的专史，“真是很奇怪的一种现象”。

于是在本世纪中叶，陆续出现了金毓黻、魏应麒、李宗侗等几种《中国史学史》。诸书自有特色，共同问题不在简略，而在整体架构都没有超脱梁启超设计的“史学史的做法”，内容不外四部分：史官，史家，史学的成立及发展，最近史学的趋势。

何谓“史学”？梁启超给出的定义，仍是“以史明道”。他把刘知幾、郑樵、章学诚三人的理论，说成中国“史学”进化的程度表征，尤其称道章学诚“集史学之大成”。这三人的确属于中世纪中国罕见的史学理论家，但他们的“史学”，有没有突破传统的历史编纂学的范畴，仍有疑问。以章学诚而论，此人在朱熹理学仍被清帝国统治者奉为实践圭臬，而汉学家已通过考证将统治学说的经典依据破坏无遗的18世纪晚期，同时抨击汉宋两种学风，否定唐宋以来史部著作属于“史学”，重申“六经皆史”说，强调“史学所以经世”，尽管无一属于新鲜发明，却终究提出了“史学”是什么的问题。但他“集大成”的意义，也仅止于此。在同时代的汉学家那里，“六经”早已成为史料，而章学诚仍坚持史学府应为经学的附庸。在戴震、汪中看来，朱熹的理学，也已变作“以理杀人”的工具，而孔、墨显学的历史是非，也需要重予评论，但章学诚却以为戴、汪等居心叵测，一概

斥之为“诽圣谤贤”。甚至最佩服章学诚的胡适，也不能否认，此人的“卫道”成见颇深。倘若仍以章学诚的“史识”，当作中国“史学”的判别尺度，则编成的中国史学史，无论在细节上如何精详，也很难说跳出了传统的历史编纂学的窠臼。

这个窠臼，赖以范围史家的一道无形屏障，正是愈来愈纠葛不清的“正统论”。

还是梁启超，早在1902年发表过《新史学》，于呼喊“史界革命”的同时，把正统论当作中国旧史学最荒谬的观念予以攻击。他说，提出所谓正统者，已表明其人将国家视为君主私产，要借天命论以证明他们“生而有特别之权利”，“则固已举全国之人民，视同无物”。他讥嘲由朱熹到乾隆的正统说，不但所立标准互相矛盾，即使依其标准，在秦以后也没有一个王朝可称正统，“成即为王，败则为寇，此真持正统论之史家所奉为月旦法门者”，“自为奴隶根性所束缚，而复以煽后人之奴隶根性而已”。

似乎用不着特别指出此说的历史影响。那以后的中国史学史论著，说到历代争正统、言书法问题，几乎无不重复梁启超的抨击。然而在抨击的同时，又特别赞扬刘知幾、郑樵、章学诚的史识，也恰又重蹈梁启超晚年的覆辙，忘记了这三人都是正统论的坚决捍卫者。

这里的同病就在于缺乏历史观念史的深入研究。任何观念，即使在后人看来纯属荒诞的观念，在历史上能占一席地位，无不有其理由。何况如正统观念，不仅长期支配过中国人的头脑，还经常影响着各色人等的政治行为乃至重大决策，那就更需要首先辨明它的不同历史形态，才可能进而探究不同形态所映射的现实的社会关系。因而它绝不能由义愤所消除，也绝不会被嘲骂所击破。对于这类历史性的观念，倘若满足于了解“是什么”，自然是不够的，但倘若还没有问明“是什么”，便急于解释“为什么”，则无论解释得如何头头是道，也总不免令人怀疑那个所谓道，不过是心造的幻影。

1996年

一二八
时间的历史和空间的历史

编年体历史在我国出现很早，周代各国都有，或称《春秋》，如燕、齐、宋等；或别定它名，如晋《乘》、楚《祷杌》等。编年体注意历史事件的时间联系，有利于明白时势。现存的最早的编年史是《春秋》。相传这是孔子依据鲁国史官的记录，加以整理删订而成的。它按年、时、月、日编排史事，以春秋代表四时，初具编年史的样子。但它记载太简，每述一事，最少的只有一个字，最长的也不过四十余字，同时措词隐晦，每事只记结果或结论，很多重要事件都未加著录，因此使得后来的学者有许多的引申解释。由于《春秋》同孔子整理编定的其他著作一样，被儒家各派尊为“经”，因而各派对它的解释，便称作“传”。汉代有五种传，即《左氏传》三十卷，《公羊传》《穀梁传》《邹氏传》《夹氏传》各十一卷。《邹氏》《夹氏》两传早亡。流传下来而可确定是孔门后学解释《春秋》的专著，只有《公羊传》《穀梁传》二种。《左传》到西汉末才在宫廷藏书内发现，古文经学派说也是专为解释《春秋》的，但今文经学派不承认，斥之为刘歆的伪作。这样，《左传》的真伪，自唐以来便成了学者们长期争论不休的问题。

据各种资料研究，《左传》似应是完成于战国初期的作品，出自鲁国史官的手笔，整理者可能是左丘明。它吸收了以往编年史重视时间观念的长处，但传文内容同所谓《春秋》经文，并不密切配合，记载的史实，也比《春秋》多二十七年。作者重视交待历史事件的原委，注意记录各种历史人物的政治主张、历史见解和宗教观点。《左传》特别重视战争活动的记录，它叙述的不少战役的过程，都已成中

国战史中的有名战例。《左传》还集录了很多有关春秋以前的历史事实和传说。全书文字生动，在文学上价值也很高。总之，《左传》虽同《春秋》一样，历史观是唯心论的，也把一部春秋史描写成王公贵族史，但它不是汉朝人伪造的《春秋》“传”，而是体裁比较完备的古代编年史，因而理所当然地被看作研究先秦历史的重要资料。

《国语》是春秋时期的国别史，分周、鲁、齐、晋、郑、楚、吴、越八语，共二十一篇。除《周语》《郑语》记有西周少量史实外，主要是春秋列国的史料。下限同《左传》一致，到韩、赵、魏三家灭智伯（前453），说明成书也不会早于战国初期。因司马迁说过“左丘失明，厥有《国语》”，所以一般认为作者就是左丘明。

《国语》的编纂，以“国”分类，以“语”为主。前一特色，反映春秋间各个地区的社会关系发展不平衡，因而同一时间的历史在不同空间表现的差异，引起了历史家的注意。后一特色，反映春秋时不同地域政治力量的消长变化，在人们中间有很不相同的议论，也促使历史家去采辑。《国语》着重记载齐、晋、楚、吴、越五国霸业的兴衰，以曾在中原称霸而终被三家瓜分的晋事特详，同时对向称落后的楚、吴、越三地区的历史表示重视，正是反映了那个时代的特点。

同《左传》相对照，《国语》记叙的事件很多相同，但记原委很简单，记言论则详细，似乎二书在“记事”和“记言”方面有分工。因此东汉的班固、王充都曾把《国语》叫做《春秋外传》或《左氏外传》。但唐朝以来，不断有人怀疑，最极端的今文经学家，还说今本《国语》已由刘歆窜改，并将其中一部分割裂成《左传》。其实，《国语》从内容到形式，都是自成一体的史学著作。它展示历史的横断面，同编年史可以互相补充，因而成为研究先秦史的重要资料。至于作者是谁，并不重要。

1979年

一二九
有人才有史

在司马迁以前，历史记录形式，已有注意历史事件的时间联系的编年史，同代历史的空间差异的国别史，个人或群体的事迹活动的传记史，并且已有多种形式组合而成的历史记录的雏形，那就是《世本》。

正是综合了以往历史编纂学的成就，司马迁开创了历史记录的新形式。他撰写的《史记》，由五类著作组合而成。

本纪，采用编年史形式，记载古今王权更迭的系统大事记，又分作合记一姓列王的王朝纪，单记在位君主的帝王纪。在《史记》内凡十二篇。

表，以简明的表格，概括排列历代要人要事，凡十篇。也分两种，一是事件表，综合介绍秦楚以前各时期的重要政治军事活动；一是人物表，分别反映汉初以来统治集团重要人物的升迁浮沉。

书，专叙制度史，凡八篇，分述礼仪、音乐、兵制、历法、天文、宗教、水利、货币等领域的历史变异。

世家，原是《世本》所立周代封国诸侯宗谱的名称，司马迁移用来记叙自西周至西汉主要的贵族之家兴衰史，凡三十篇。同样分两种，对秦以前独立诸侯国的宗族史，以国名篇；对先秦两汉作为国君辅弼的大贵族，则以人名篇。

列传，依次叙述人物事迹以传诸后世的著作形式，由战国已有的个人传记发展而成。凡七十篇。司马迁立传的标准在于取类型，对象包括社会生活各个领域的代表人物。形式有独传，即一人一传；合传，即二人以上共立一传；类传，描写同类特殊人物的活动与影响；专传，以记周边少数民族统治人物的活动为主。

五类著作总共一百三十篇，相互配合，形成整体。按照司马迁的自述，本纪犹如法令的规条，作为全书主干，而用表说明时势变化，用书说明治道变化，写世家可见得君行道受土的重臣变迁史，叙列传可见因时立功扬名的群英面面观。司马迁以为，这样的组合形式，可以“原始察终，见盛观衰”，交织成历史的全景。

全书以写人为主，十二本纪、三十世家和七十列传互为经纬，十表和八书作为补充。这种编纂形式，旧称纪传体，固然可以显示它以人物传记为主的特色，但不如称之为综合性通史，更可表现司马迁“通古今之变”的初衷。

1989年

一三〇
无变不成史

当司马迁把目光由天上转向人间，由臆断式的“究天人之际”，转向追求“通古今之变”，则要成功得多。那原因，固然由于历史不断变异的事实俱在。但也由于司马迁大难不死，反而有机会深刻观省社会的黑暗面，因此对历史的看法，去其天真，增其怀疑，察其幽微，考其成说，力求找到支配变异的秘密。这一来，他的信仰与他的研究，必然发生冲突。司马迁的伟大，正在于他具有史学家的应有品格，坚持从历史本身说明历史，只写出他相信是事实的东西，而不顾经义或时论是否认为悖谬。

又

例如说，“秦取天下多暴，然世异变，成功大”[注]。相反，汉高祖吸取秦朝教训，大封同姓“以承卫天子”，结果百年间“大者叛逆，小者不轨法”[注]，累得景、武二帝用尽力气，才将割据势力压下去，正好反证秦废分封是安宁之术。

诸如此类的矛盾现象，都是对董仲舒的古今世道不变论的否定，自然也证明治道需“奉天而法古”说的错误。

“居今之世，志古之道，所以自镜也，未必尽同。帝王者，各殊礼而异务，要以成功为统纪，岂可绲乎？”[注]

这就是司马迁“通古今之变”的方法。显而易见，它同那种为当代帝王政治需要服务的主观方法，同那种专门揣摩“今上”心意而恣意扭曲古人行事的恶劣伎俩，是对立的。用它来研究历史，便可能较少偏见，较合实际。

正因为司马迁特别注意“世异变，成功大”，所以他对秦楚到楚汉之际的王权更迭史的秘密，比前人有更多发现。

又

司马迁将汉得以兴的措施，概括为八个字：“承敝易变，使人不倦。”[注]他认为，人们所艳称的汤、武之治，奥妙也不过如此[注]。所以，他著“八书”，也就是在他看来王者得天下必须面对的社会问题的八个方面，那成功的经验也在于懂得治道必须“承敝通变”[注]。

问题当然在于如何“使人不倦”。司马迁认为，除了统治者的心态要改，更应设法适应被治者的心态。他说，历史证明，人心无不“患贫”，王侯封君都不能免，何况寻常百姓；历史又证明，“礼生于有而废于无”，国富才能讲礼，而国富的基础便是民富。所以，他认定，最好的治道是因民所欲，听民求富，因为任何说教都改变不了人们追求乐生的愿望，“故善者因之，其次利道之，其次教诲之，其次整齐之，最下者与之争”。

1989年

---

1. 《史记·六国年表》序。
2. 《史记·汉兴以来诸侯王年表》序。
3. 《史记·高祖功臣侯者年表》序。
4. 《史记·高祖本纪》太史公曰。

5. “汤、武承弊易变，使民不倦，各兢兢所以为治。”见《史记·平准书》太史公曰。

6. 《史记·太史公自序》关于“八书”的总述。

一三一
“五百年必有王者兴”

司马迁曾任太史令，主管天文历法占星候气，主持过修改历法的大工程。实践表明，对于天体运行的观测，主要对于日月和五大行星的视运动周期的观测，精密与否，直接关系着历法的周密程度；而历法的误差，又直接对于农业生产、宗教生活和思想信仰的混乱与否，发生重要影响。这一经验事实，使司马迁不能不相信，天人之间存在着某种相关律。他希望找到这个相关律，而且自以为找到了，那就是以数序为表征的“天运”。

> 夫天运，三十岁一小变，百年中变，五百载大变；三大变一纪，三纪而大备，此其大数也。为国者必贵三五。上下各千岁，然后天人之际续备。（《史记·天官书》）

这就是司马迁“究天人之际”的总结论。奇怪的是，史学史家迄今为止不注意这一结论，原因大约在于不想触及天文历法史问题。其实，按照中外天文史家的研究，司马迁所用术语，只消同《太初历》的计算术语一对照，便立即涣然冰释。

中国古代使用阴阳合历。这种历法最困难处，在于同时依据太阳年和朔望月两个基本周期，而二者相除时得不出整数。现在的太阳年（回归年）长度为365.24219日，朔望月长度则29.5305879日。二者相除，一个回归年等于十二个朔望月，尚余10.8751352日。制订历法，倘用纯阴历，则不能预报季节变迁，倘用纯阳历，则又不能预报宗教、政治和日常生活都需要的朔望所在。因此制历便需要进行复杂计

算。但古代观测技术落后，数据粗略，历法制定越久，误差越大，需要重新谐调，使两个周期再度大致相合，这就是所谓改正朔。

根据制历经验，在司马迁时代已得出以下谐调数据：十九个回归年约等于二百三十五个朔望月，即七十六年等于二万七千七百五十九月，称四章或一节。二十七章等于五百十三年，称一会。三会即八十一章，凡一千五百三十九年，称一统。人们发现，制订历法的计算周期，若小于一统，则两个基本周期相除所得总日数，便不成整数，而要使回归年、朔望月和干支六十周期等相会合，最少需要三统，即四千六百十五年。纪与计算干支周期有关。一纪等于二十蔀，等于19×487个干支六十周期，等于一千五百二十年，与一统的年数近似。三纪称一大备，又称一元或一首，共四千五百六十年，接近三统的年数。

这样，司马迁“究天人之际”所用术语，便可索解了。所谓大数，意为成数。所谓五百载大变、三大变一纪、三纪而大备，不正是分别约举一会、一统和三统的成数吗？

于是，“为国者必贵三五”，也可了然。所谓三五，即指三个五百年，也就是一纪或一统的成数。

为什么治国（或得国）一定要尊崇这三个大变周期呢？“会”的名称便提供了启示。当时占星家已经熟悉五大行星的运行规则，不仅知道五星公转的顺逆速度各不相同，而且知道五星或分别或全体在天空上同一点定期相逢。他们尤其注意三颗外行星的会合周期，认为这预示着人间将有新的圣王兴起，而木、土、火三星每隔516.33年会合一次；金、火二颗内行星由于公转周期短，在这年也可能走到同一点附近，形成所谓“五星毕聚”，就是所谓“会”。《孟子》已有“五百年必有王者兴”的话头，司马迁复述司马谈遗言，强调天历既改，便应有“绍明世，正《易传》，继《春秋》”之作，理由也是“自周公卒五百岁而有孔子，孔子卒后至于今五百岁”（按孔子卒于前479

年，至太初元年即前104年，只有三百七十五年。司马迁说已有五百岁，显然为了主观需要而有意忽略不足五百岁的事实）。可见，五百年必有大变的神秘念头，在战国秦汉间连孟轲和司马迁父子那样的学问大家头脑里也萦绕不绝，只能从占星术与天文学同步发展得到合理解释。

为什么又强调“三五”周期呢？原来，“五星毕聚”，进入会合点的次序有先后。占星家们密切注意谁在领头。在他们看来，五星各表一“德”，显示着不同的天意，因此相会时某星带头，便是告诉新得天命的圣王用何种方式打天下或治天下。司马迁详述过“五星皆从而聚于一舍”时其下之国致天下的方式，说是率先的若为岁星（木星）表征以义致天下，若为火、土、金、水中某星，则分别表征以礼、重（威重）、兵、法致天下注。五百岁既然是三外行星的会合周期，那末在占星术看来，木、土、火三星在一纪内应该分别领头一次，因而在此周期内新王之德，也应有义、重、礼三者更迭。太初改历，据说正值“五星如连珠”，又易服色，以黄为贵，可知那时占星家测得率先相聚的是土星，而统治方式应该强调“重”，即天子应享有高度权势才能平治天下。

至于小变周期，显然指土星“二十八岁周天”的成数（不久刘歆就已推算出土星的恒星周期为29.79年，更接近真值），这符合太初改历时确定汉朝以土德王的理论。但为什么“百年中变”呢？司马迁只好拿百年之中“五星无出而不反逆行”来解释。但行星都出现反逆行现象，并非以百年为周期，因而这种理由站不住脚。相反，“百年”的界定，却令人想起汉高祖即位时，不是有“五星聚于东井”的说法么注参看《史记・天官书》。。按《汉书・高帝纪》系于汉元年冬十月。自北魏至清代不断有学者对此表示怀疑。

1989年

---

1. 参看《史记·天官书》。

2. 参看《史记·天官书》。

一三二
映照王朝更迭运动

司马迁的《史记》只记载到汉武帝太初年间，后来褚少孙、刘向、刘歆、扬雄和班固父彪等十多人都曾经做过续补工作。班彪所续，称为《后传》，计六十五篇（一说百篇以上）。班固认为《后传》内容还不够详尽，于是在班彪死后进一步搜集史料，改订体例，从东汉明帝永平元年（58）开始撰著《汉书》，前后经过二十多年，但死时还有八表和《天文志》未成，由其妹班昭和马续相继续写完工。

《汉书》所记，从汉高祖元年（前206）起，到王莽地皇四年（23）止，计二百二十九年，包括了整个西汉一代的历史。全书由十二“帝纪”、八“表”、十“志”、七十“传”组成，计一百篇。因为有些篇文字繁重，分为子卷，共一百二十卷。体例方面，基本上继承《史记》而有所变更。如改“书”为“志”，创立了《艺文》《地理》《刑法》等志；取消“世家”，并入“传”。内容方面，武帝以前的记载也多袭用《史记》原文，但也增补了许多史料，如：《萧何传》增“项羽负约，封沛公于巴、蜀为汉王”等；并增立了《史记》所没有的《惠帝纪》和王陵、吴芮、蒯通、伍被、贾山等列传，以及《百官公卿表》《古今人表》等。同时，在帝纪中增载了不少重要诏令，在列传中保存了许多反映当时社会政治、经济状况的奏疏等重要文献，如董仲舒《限民名田疏》、晁错《募民徙塞下疏》等。武帝以后部分，依据班彪《后传》改写，只有元、成二帝纪和韦贤、翟方进、元后三传袭用《后传》原文。

从班固创立了断代史，后世史家都纷纷仿效。断代史能为中国封建社会历史进程中各个阶段的矛盾运动提供例证，在史学上有重要价值。班固在修撰十“志”时，也并没有拘泥于断代体例，而把先秦到西汉的政治、经济、法律、文化、学术等方面分门综合，贯通记述。其中《百官公卿表》《古今人表》等也都不限于西汉。《汉书》的十“志”，虽是继承《史记》的八“书”而作，但它在不少地方表现了作者的识见。如《史记·平准书》仅注意到集权国家对经济生活（特别是商业活动）的干预，而《汉书·食货志》却首先记录了集权国家对土地问题的处理。《汉书》也保存了很丰富的史料，能较多地注意社会生活的各方面。书中对某些历史人物、事件的记录和评论，都还比较符合历史事实。此外，行文结构比较严密，词简意赅，在文学史上也有相当地位。

但是，《汉书》批评《史记》：“其是非颇缪于圣人：论大道则先黄老而后六经，序游侠则退处士而进奸雄，述货殖则崇势利而羞贫贱，此其所蔽也。”[注]这恰好说明了作者对事物的认识和处理都以纲常名教学说为标准。固然，《汉书》中记载的一些材料，如《鲍宣传》载宣的“民有七亡而无一得”“有七死而无一生”的奏疏等，客观上暴露了统治的黑暗面。由于《汉书》的写作过程被汉明帝置于皇权直接监督之下，这就使全书更突出地颂扬“汉绍尧运，以建帝业”，如班固《典引》所谓，刘邦、刘秀的帝业都是得自天授：“盖以膺当天之正统，受克让之归运，蓄炎上之烈精，蕴孔佐之弘陈云尔。”因此，《汉书》的许多篇中都充斥着“五德终始”、天人感应、阴阳灾异等浓厚的神秘宗教气息。

1979年

---

1. 参见《司马迁传赞》。

一三三
名教与美文

《后汉书》的纪传部分，利用了以往诸家后汉书的大量成果，主要是《东观汉记》和司马彪、华峤等的著作，其中斧削不工的痕迹很多。但它在编纂上有自己的特色，如记述人物，注重人物分类，不以时代先后为序，反映了世族门阀统治下重视品第人物的风尚。而魏晋南朝时期，盛行清谈和美文，反映在史学上，也以文学相尚，很重视本纪、列传前后的序、论、赞的写作，当作臧否人物的工具，也当作炫耀文学技巧的手段。范晔对《后汉书》最自负的就是在序论和赞中表现他的文学才华。同时，汉末魏、晋以后，战乱频仍，社会长期处于分裂割据状态，消极遁世的所谓隐逸高士在这时期特别多，文学、史学作品，对这类人生活的记录也日增。《后汉书》特别立《独行》《逸民》等传，即为一例。这样，《后汉书》多类传，对社会生活中许多特殊面给予较大的注意，为研究这段历史提供了许多有价值的资料。

司马彪所撰的《续汉书》，曾被后人评为“详实”。今存八志，虽有缺漏，但也保存了东汉一代典章制度的某些早期记录。尤其是司马彪注意力集中于汉朝的天文历象、祭典礼制、灾变物异、政区沿革、官员职守等，给后人研究两汉之际的统治学说、宗教思想、自然认识、政权结构等演化过程，提供了很多有价值的材料。

但是，范晔作史，旨在“以文传意”，也就是借历史表达政见。这种态度，不可避免地要导致强令客观历史服从主观需要的弊病。清王鸣盛称赞范书：“贵德义，抑势利。进处士，黜奸雄。论儒学则深美康成（郑玄），褒党锢则推崇李（膺）、杜（密）。宰相多无述，

而特表逸民；公卿不见采，而唯尊独行”[注]，正集中地说明了范晔以世家豪族的政治标准来权衡人物。书中过分注意文辞修饰，对如实反映历史真相也带来了相当损害。

1979年

---

1. 《十七史商榷》卷六一《范蔚宗以谋反诛》条。

一三四
只是开端的“秽史”

北魏一代曾多次修史。早在道武帝时，就曾命邓渊著《代记》（一作《国记》）十多卷。太武帝时，又命崔浩、高允等撰《国书》三十卷。崔浩等因直书北魏建立前鲜卑族的部落生活，又将《国书》刻石公布，激怒了北魏皇室贵族，被诬以受贿罪，灭族。接着，高允主修史，将《国书》犯忌处多所刊落。这些都是编年体。孝文帝时，才命李彪、崔光改为纪传体。宣武帝时，命邢峦追撰《孝文起居注》，又命崔鸿、王遵业补续直到孝明帝时事。此外，魏末济阴王元晖业还撰有《辨宗室录》三十卷。北齐文宣帝天保二年（551），魏收受诏撰著《魏书》。但成书后，“众口喧然，号为‘秽史’”。以后魏收又奉诏改正，才在孝昭帝时正式颁行，而将过去所修《代纪》等史全部焚毁。魏收死，武成帝又曾命史官重修，始成定本。

《魏书》由十二“帝纪”、九十二“列传”、十“志”所组成。“帝纪”十四卷（两篇分为上下二卷）、“列传”九十六卷（一篇分为上中下三卷、两篇分为上下卷）、“志”二十卷，共一百三十卷。和同时期的《后汉书》《宋书》《南齐书》等相比较，《魏书》在体例上显示出一些不同的特点。帝纪，特立了过去断代史所没有的《序纪》，记录北魏建国以前鲜卑拓跋部落先世二十八君长的传说事迹。这种体裁，以后只见于元托克托的《金史》（称《世纪》）和近人柯绍忞的《新元史》（也称《序纪》）。列传，继承了《后汉书》重视人物分类的特点，将历史人物性质事迹相近的并为一类，标目大体兼采《后汉书》《宋书》所定而稍加变更。另有九卷专记东晋南朝诸帝、十六国君主和边疆少数族事迹，冠以族名、地名和一些侮辱性称

谓，如“匈奴刘聪”“僭晋司马睿”“岛夷刘裕”“私署凉王李暠”等。最不同的，就是附传特别多；往往一人立传，其祖宗、子孙、宗族、姻戚，不管有无事迹可纪，一概附录于后，甚至达数十人之多。这点很受后世学者讥评，认为芜冗可厌，如作家谱。志一部分，除《天象》《地形》《律历》《礼》《乐》等志外，并《五行》《祥瑞》为《灵征志》，设置了同期南朝史家所忽视的《食货》《刑罚》二志，还创制了《官氏》《释老》二志。并一反过去断代史立志的旧例，除《释老志》外，概不追叙前代。

《魏书》这种编纂体制上的一些变化和创新，实际反映了北魏一代社会生活的变化。鲜卑拓跋部的原有的社会形态，和汉族农业区社会是有相当距离的。它建立北魏王朝后，和汉族地主阶级结合起来，适应广大农业地区的生产生活方式，共同镇压和剥削各族人民。这一矛盾过程，给史家提出了不少新课题。《魏书》的《序纪》，虽然包含了不少传说，却提供了北魏建国前鲜卑族部落生活的一般情况。许多列传烦冗地记叙某个贵族宗主官僚的宗族姻娅，却意外地保存了在当时北方社会混乱状况下宗法关系内部构成的详细面貌。至于十志，所涉及的社会生活内容相当广泛，如《食货志》详载北魏计口授田、班禄、均田、三长、租调等制的始末，《刑罚志》提供了拓跋氏贵族怎样向地主统治方式逐渐转化的重要史证，《官氏志》也记录了鲜卑贵族统治集团内部氏族构成的简单概况，《灵征志》还保存了北魏建国后一百五十余年间各地的地震资料，都是研究当时的社会生活和自然状况的有用史料。

《魏书》作者以效忠高欢父子著名。当时大臣崔暹向高澄推荐他时，曾说：“国史事重，公家父子霸王功业，皆须具载，非收不可。”高欢也曾亲自告诫他：“我后世身名在卿手！”(注)可见，魏收著史，是直接秉承北齐统治者意旨，为他们的篡夺行为辩护的。

1979年

1. 《北齐书》本传。

一三五
唐代三部法典

唐朝继续隋朝的重建大一统事业，为克服前几世纪南北分裂造成的制度文化差异，用过很大气力。不如此则王朝难于稳定。而制度文化的统一，没有法的保障是不行的。还在北朝末，西魏僭主宇文泰和他的有远见的谋臣苏绰，就在模仿《周礼》六官的形式，制定系统的成文法典。隋朝在这个所谓北周六典的基础上，由高颎主持继续制定了各种统一措施。唐朝又改进隋制，经过一个多世纪，到唐玄宗时才大体完成制度法典化的漫长过程。

唐朝完成的法典共三部：《唐律疏议》，即刑法民法的综合法典及其官方解释；《唐六典》，即政府组织法和各种专门法令汇编；《大唐开元礼》，即道德、宗教和社会风俗等文化法典。三部法典的基本原则，明清二代仍在沿用，表明它们确实较完备地体现了稳定集权制度的需要，但反过来也成为路标，证实中世纪社会由唐中叶开始进入发展迟缓阶段的意见是有道理的。

法典的制定过程，必定是制度文化的研究过程。例如长孙无忌为《唐律》所作的解释，就详考古律源流，说明取舍存废的理由，因而也成为现存最古的法律史著作。法典又是统治原则固定化的表现，它的各项内容必定早已用成文或不成文的形式在现实生活中通行。这些内容既经变成人们必须服从的规定，积极作用是稳定现存秩序，消极作用便是遏制对现存秩序进行破坏的力量或事物的出现。这就决定了中世纪法典的品格，必然是要求现存的社会结构不变，要求现实服从原则，而不是原则适应现实。

1983年

一三六
批判众手修史

《史通》是我国古代第一部史学理论专著，二十卷，唐刘知幾撰。

经过魏、晋、南北朝长期混乱以后，隋、唐二代重新建立起君主统一大帝国。唐初，由于政治统一，经济繁荣，社会秩序趋向稳定，朝廷对于前代文化的整理开始重视。唐太宗时，正式设立史馆，专修国史，又对唐以前诸朝史籍进行大规模的整理和改编。中国传统的二十四部“正史”中，就有八部（《晋书》《梁书》《陈书》《北齐书》《北周书》《隋书》《南史》《北史》，后二部乃李延寿私撰而由朝廷颁行）是在这时期修成的。设馆修史制度的确立，给我国史学的发展带来了重大影响。首先，开以后每一王朝都重视编写前朝史的风气。其次，引起各类知识分子对史学的普遍关心。第三，设局网罗各类专家集体纂述，各抒所长，对资料采择可以比较周全，对体例和史学方法的讨论也可以进一步地深入。

但是，设馆修史也不可避免地带来不少弊端，例如对前朝史和当代史的解释权，完全被当朝者掌握。关于这方面的弊端，刘知幾在《史通》中曾加以揭露。他以为：古时国史由个人著作，怎么写，写什么，都表现自己的见识和裁断，因而能自成一家之言。而唐时史馆，人多品杂，历史认识不一致，下笔时又怕得罪权门贵族，判断是非都听命于监修大臣，但监修大臣们又意见互殊，使史官无所适从。何况所谓监修者，多为“恩幸贵臣，凡庸贱品，饱食安步，坐啸画诺”（《辨职》）。这就越使修史者“争学苟且，务相推避，坐变炎凉，徒延岁月”（《忤时》）。

1980年

一三七
民食和礼教

“教化之本，在乎足衣食”，是个引人注目的命题。杜佑的《通典》，以“食货”为首，而“食货”又以“田制”为先，在历史编纂学史上确属首创。它的客观意义，在于把社会的经济结构，尤其是土地关系的变革，放到制度史的首位，在以前还没有人作过如此尝试。但从历史认识史上看，这个命题并不是杜佑的发明，而同他的先辈对照也不算突破，相反在基本点上是个退步。不过，杜佑以为要建立理想的统治秩序，主要办法是理财以增益赋税，而增益赋税就必须让小农不愁衣食，也就是不能只以搜刮为能事，这一点应该说触及到了所谓行教化的根本性问题。

杜佑既然看到了足衣食为教化之本，而盛唐时期的土地兼并已比西汉末期还严重，那末，逻辑的结论必然是行教化在乎抑兼并。假如他这样说，也无非是重复西汉以来无数政论家都设想过的方案。但杜佑也不愿说或者不敢说。他生活在安史乱后各种社会矛盾都很紧张的年代，只替稳定唐王朝的统治打主意，就一定要将法令弛坏诿诸官吏无能，因此寄希望于改良官员的选举考核制度。不过，倘将这个逻辑贯彻到底，必然得出整个政权需要改造的结论，那也不失为一种触及时弊的治国方案。可是《通典》也论不及此，只抨击进士科代替明经科成为主要登仕门路，以致“考官唯华”“以言取士”，造成官不能称职云云。但谁委派喜好浮华的大臣去主持科举考试的呢？能指望以言登仕的公卿大臣不再以言取士么？这又是难答的问题。杜佑只好回避，于是不得不沉溺于更大的幻想，就是指望唐王朝来个重整道德的运动，通过制礼立乐来正风俗，和人心。他将兴礼乐说得高于一切，

恰好否定了开篇就引用的《管子》关于仓廪衣食与礼节荣辱关系的名言。

同样，杜佑明知所谓“教化堕”即统治秩序被破坏的根本原因，在于土地兼并造成的百姓困穷，但他提出的办法也只能是加强镇压。但即使在这里也有矛盾。他指出“大刑用甲兵”，古怪的是论兵单录古兵法，包括火鸟火兽之类也罗列不遗，唯独不提当时唐王朝迫切需要解决的兵制问题。这一部分大遭后世学者诟病，以为几近废品。其实批评者也不了解杜佑的隐衷。因为涉及兵制，便必然要对跋扈的藩镇割据发表意见。他任节度使多年，虽未必跋扈，却未必赞同消灭方镇。所以他对此绝口不提，正表明他所谓施诸有政的方略，着眼于维持现状，但希望现状更能秩序井然而已。

《通典》编纂体系存在的矛盾，反映杜佑思想体系的症结所在。他向往改革朝政，又唯恐触犯现状，因而问题提出颇尖锐，结论却极其平庸。这样，尽管《通典》的具体论述不乏特见，例如否定三代以前是理想盛世，例如否定夷夏分野绝对不变等，然而总的看来，他的历史观是形式主义的，认为《周礼》出现以后社会制度相因为主，损益为次，其趋势是这个制度将循着《周礼》提示的理想途径而止于至善。

所以，作为治国法典，杜佑的设计无疑属于不可能实现的幻想。但作为以静态方面研究国家典章制度的尝试，《通典》的编纂则无疑属于中国史学史上值得特书的事件。以往学者或从熟悉掌故的角度，或从鉴往知来的角度，称颂它是“有用之实学”，这是以缺点为优点。有的学者则批评它体例不完备，取材欠精审，这又是苛求于开山者。我认为，假如从历史编纂形式和历史观念发展的矛盾来剖析，那末问题似可得到澄清。

1983年

一三八
编年史的复兴

《资治通鉴》，北宋司马光主编。是我国著名的古代编年史。全书共二百九十四卷。上起周威烈王二十三年（前403），下至后周世宗显德六年（959），记载了从战国到五代末一千三百六十二年间的错综复杂的历史。

司马光早年曾仿古代编年史名著《左传》的体裁，以年为纲，将战国到秦二世时期的历史，编成八卷，定名《通志》，进呈宋英宗。得英宗赞助，命他继续编集，许他自选官属，置局编纂；并许他借阅宫廷秘阁所藏图书，由政府供给笔札。后神宗即位，以为该书“鉴于往事，有资于治道”，因赐名《资治通鉴》。

《通鉴》从宋英宗治平二年（1065）奉敕编撰，到神宗元丰七年（1084）十二月书成，历时十九年。在编撰过程中，司马光亲自制订凡例，邀集当时著名史学家刘恕、刘攽、范祖禹分段编写。又委托当时以长于天文著称的刘羲叟考订每年的节气、星象、朔闰等，按年月日编成长历。由参加编撰诸人分别仔细搜集资料，编成丛目，隶于各年之下；然后就已有材料考证异同，删汰重复，编为长编（初稿）。长编的编写分工曾有变动。成书前的长编，周、秦、两汉部分由刘攽担任，魏、晋、南北朝部分由刘恕担任，唐、五代部分由范祖禹担任。最后由光自总其成，斟酌取舍，删繁就简，校订史实，润色文字。此外，光子司马康也担任了文字检阅工作。

《通鉴》是中国中世纪史上继司马迁《史记》以后一部优秀的通史巨著。从它问世以来，一向为历史学者所推崇，对我国以后的史学

发展起过很大影响。

《通鉴》的最大特色在“通”。《汉书》以后，人们都重视编写王朝史，却忽视了对历代大小王朝的更迭运动进行综合考察。“一部十七史，从何说起？”正反映了读者面对浩繁的片断记录，难于理出线条的困惑。司马光研究历史，也“每患迁、固以来文字繁多”，“历年不能竟其篇第，毕世不能举其大略”，因而决心求通，“使先后有伦，精粗不杂”。那第一步，便是突破断代的限制，重视历史运动的时间性，以编年为体，年经事纬，使读者对战国以来的历史发展一目了然，同时又避免了编年史易成枯燥无味的流水账簿式的弊病。每遇重大历史事件发生，必交代其前因后果：又扼要地叙述制度沿革和运用，以助读者深入了解历史进程。其次，《通鉴》又突破了断代史采择史料的领域限制，网罗宏富，取材精审，除据正史外，并采稗官野史、百家谱录、总集别集、传状碑志等杂史，引书多至三百二十二种。往往一事用三四种资料纂成，取舍谨慎，考证详密。它所采辑的许多著作，后来已经散佚，反而赖《通鉴》才得保存大概。再者，体例谨严，淹通贯串，虽是一部集体的著作，但结构完整，行文前后如出一人手笔，在唐以后众手所修的史著中，要算数一数二的作品。此外，《通鉴》对于历史上符瑞灾变、神异怪诞的谬说，很少记载。文字朴质优美，叙事翔实生动，使《通鉴》对许多历史事件，特别是对于某些战争过程的描写，成为历来脍炙人口的文学佳作。

《资治通鉴》是为当代帝王编写的历史教科书。如司马光《进书表》所说，“专取关国家兴衰，系生民休戚，善可为法，恶可为戒者”，编集成书，目的就在于给最高统治者提供历代君臣治民的借鉴。《通鉴》全书贯串着传统的历史观，强调维护纲纪名分，主张维持现状，反对任何改革措施，认为德胜才者谓之“君子”，才胜德者谓之“小人”，规劝帝王只可任用有德之人等等。这些观点，露骨地表现在“臣光曰”的评语中，主要在宣传“祖宗之法不可变”。由于强调国家的命运寄托在墨守既有道统的所谓明君贤臣身上，全书绝大

部分篇幅记录政治的治乱兴衰，对于经济、文化等方面绝少记载。对于作者眼中的“小人”——许多对历史发展有相当贡献的改革家——虽也不乏中肯的批评，但总的态度是隐善扬恶，评价很不公允。对于农民起事采取诋诬的态度，自不待言。但尽管如此，《通鉴》仍不失为一部成功的集体编写的通史，仍有许多精华可供学习历史者汲取。

由于《通鉴》卷帙浩繁，当时已感到普通人不易阅读，所以《通鉴》本身以外，司马光又附编《资治通鉴目录》三十卷，仿《史记》年表体例，纪年于上，而列《通鉴》卷数于下，提纲挈领，端绪易寻。又编《资治通鉴考异》三十卷，以明在庞杂互异的大量材料中所以去彼存此之意；其中保存了大量今天业已亡佚的材料，对于研究古史的人同样有很珍贵的价值。这两书都在元丰七年同《通鉴》一起进呈。此外，司马光又撰《稽古录》二十卷；预修《通鉴》的刘恕又撰《通鉴外纪》十卷、《目录》五卷，起上古到周威烈王二十三年，与《通鉴》相接。二书都是《通鉴》的补充，但价值远逊于《通鉴》。

自从《通鉴》问世以后，不少史家摹仿它，写成同样的编年史，多以《通鉴》为名，如南宋李焘的《续资治通鉴长编》、清毕沅主编的《续资治通鉴》、清陈鹤的《明纪》和夏燮的《明通鉴》等。此外南宋朱熹又撮《通鉴》要点，仿《春秋》体例，编为《通鉴纲目》一书；清乾隆帝亦敕编有《通鉴辑览》一书；但在史学上价值都不大。另外南宋袁枢又摘抄《通鉴》重要史事，分类编纂，成《通鉴纪事本末》一书，于传统的“纪传”“编年”二种史体外，又衍化出“纪事本末”一体。

1980年

一三九
事件史

《通鉴纪事本末》，南宋袁枢撰，共四十二卷，是我国第一部纪事本末体的历史著作。

先秦以来的史籍，不外编年和纪传二体，前者本于《春秋》和《左传》，后者源自《史记》和《汉书》。这两种体裁在历史编纂学上都存在着缺点：编年体以年为经，“或一事而隔越数卷，首尾难稽”；纪传体以人为主，“或一事而复见数篇，宾主莫辨”。因此，就不可避免地使读者感到检阅的困难。客观需要总能催促新形式的出现。魏、晋以后，就时常有人尝试打破纪传、编年二体的限制。北魏元晖集门客崔鸿等编写《科录》，一部由上古至晋代的通史，据说就是“撰录百家要事，以类相从”注。如果这个记载可信，那可说以事为纲的历史编写形式，早在5世纪便初具规模了。可惜《科录》早佚，此后五百多年里，人们仍以纪传、编年，当作史体正宗。司马光《资治通鉴》是我国古代的历史名著，仍为编年体，而且卷帙浩繁。袁枢喜读《通鉴》，但“苦其浩博”，于是自出新意，着手改编。将《通鉴》的材料“区别门目，以类排纂。每事各详起迄，自为标题；每篇各编年月，自为首尾”注。依据《资治通鉴》断限，起自三家分晋，终于周世宗征淮南，包括一千三百六十余年间史迹，按历史年代顺序，分编为二百三十九目；另有六十六目，作为附录，散见于各正目之后。就这样，纪事本末体的体例便别开生面地创制出来。

袁枢的办法，无非是把属于同一事件的《通鉴》原文，包括原作者的评论，按时间顺序抄撮在一起，再安上标题而已。然而经过这一改编，历史的眉目比较清楚了。所以，《通鉴纪事本末》及其体例的

完成，曾获得后代史家的好评，认为“本末之为体，因事命篇，不为常格”，“文省于纪传，事豁于编年”[注]。“数千年事迹经纬明晰，节目详具，一览了然，遂使纪传、编年贯通为一，实前古之所未见”[注]。“故纪事本末体于吾侪之理想的新史最为相近，抑亦旧史界进化之极轨也”[注]。全书除标题外，袁枢没有添加一个字。但编排本身，就表现出他不但熟悉历史，还有自己的识见。因而本书条理完整，能以事件为中心，把历史人物在历史上的活动及其作用，依年代加以贯穿，显现于具体而生动的史实当中，对于初学历史和阅读《资治通鉴》的人很有帮助。但是，它取材没有越出《通鉴》，全书内容局限于政治和历代统治阶级人物的活动，经济问题仅有两则，文化史则完全阙如，专题之间也多缺乏必要的联系；标题的遣词造句，也刻意模拟《春秋》笔法，凡镇压农民起义必曰“平”，凡北朝打南朝必说“寇”，南朝打北朝则称“伐”等，突出地显示了袁枢的正统史观。

在袁枢的影响下，明、清两代仿作甚多，于是纪事本末体史籍便贯穿古今而自成一个系统。著名的作品有：明冯琦、陈邦瞻的《宋史纪事本末》，陈邦瞻的《元史纪事本末》，清谷应泰的《明史纪事本末》，马骕的《绎史》，高士奇的《左传纪事本末》等等。《通鉴纪事本末》写成以后，曾和袁枢讨论学术的宋代著名学者杨万里、吕祖谦、朱熹等人都为这一部书写有序跋。淳熙三年（1176）已刊印流传。

1980年

---

1. 见《魏书·宗室传》。
2. 见《四库全书总目提要》。
3. 章学诚《文史通义·书教》。
4. 见《四库全书总目提要》。
5. 梁启超《中国历史研究法》。

一四〇
大明帝国的终结

17世纪，中世纪史常见的王朝更迭运动，再度在中国发生，所谓明亡清兴。

明亡早在人们逆料之中。早在前一世纪，从正德到嘉靖，君主独裁体制必定导致政权普遍腐败的趋势，已在加剧。万历初期，权臣张居正以铁腕推行的财政改革，曾给明帝国的社会经济带来短期的复苏。不幸死谥神宗的万历皇帝，才失去师傅的约束，便胡作非为。相传他中年就染上毒瘾，既懒问朝政，又“好货成癖”，放纵宦官四出搜刮白银，于是君主专制蜕化为皇帝家奴擅权。由此引发内宫阴谋纷起，外廷党争不绝，特务武装横行，不法官绅猖狂。到17世纪初叶，万历的最后二十年，大明帝国已经处处昏天黑地，用清初《明史纪事本末》编者的话来说：“当斯时也，瓦解土崩，民流政敝，其不亡者幸耳！”

其实亡征早在万历末年已经凸显。河北民众暗地闹起了白莲教，江南士绅公然集结起诸党社，而东北边疆的满族一个部落首领努尔哈赤，也竟宣称“天命”在己，举叛旗而独立。时至1620年，万历帝驾崩，泰昌帝暴死，天启帝童昏尸位，先前已如鱼烂的大明帝国，由于一年之内三易君主，内外矛盾便骤然爆发，形成土崩态势。天启初白莲教在山东率先造反，被镇压后天公又降灾荒，而明廷又为对付内外叛乱，不断额外增赋筹饷，迅即导致黄河南北饥民暴动。后者在崇祯初集合为李自成、张献忠两大部，与明军血战十六年，在1644年以李自成攻入北京，迫使崇祯帝自缢，埋葬了大明帝国的天下而告终。

人所共知，明崇祯帝即位时才十七岁，刚做皇帝，便将号称“九千岁”、在全国普建生祠的僭主式大宦官魏忠贤及其同伙捉拿治罪，仅此一端，便足证他并非中世纪史家见惯的亡国昏君。李自成呢？他的政治韬略和军事才干，与大明帝国同样是贫贱出身的开国皇帝朱元璋相比，决不逊色，至少他能以“迎闯王、不纳粮”之类口号赢得千万贫民拥戴，便胜过朱元璋什么“高筑墙、广积粮”之类主张引起的政治效应。但崇祯帝终于在宵衣旰食十七年后自杀了，李自成也只在紫禁城中过了三天皇帝瘾而重作“流寇”。将他们逼得或死或逃的真正力量，实为脱离无本族文字的状态不过二十年的满族。

1998年

一四一
沧海一粟南明史

17世纪中叶的南明，其实是四个或五个抗清政权的统称。它们都无例外地抬举明帝国某个亲王充当领袖，彼此间却并没有承袭关系。每个政权的生存时间，短的不过一两年，长的也仅十来年。通计不到二十年，只可称作历史的瞬间。

历史也真古怪。有时上百年过去了，留下的记录平淡无奇。但有那么若干瞬间反而在后世会激起回响，并且引发历史学家们不倦的探索兴味。

南明史便显然属于这样的瞬间。

还在本世纪初，那些愤恨清朝腐败统治的年轻知识分子，在“排满革命”的名义下发誓为在中国建立民主共和制度而战的时候，如何从南明的历史先例中间汲取自己的革命诗情，已是众所周知的。

然而，诗人的愤怒，不能代替冷静的历史研究。清末最热心歌颂南明为抗清而献身的忠臣义士事迹的，莫过于往往也是光复会成员的南社诗人们。但也正是这些以浪漫主义的热情为民国催生的青年们，在他们梦寐以求的反清革命成功后，发现迎来的不是“汉官威仪”，而是旧污陈垢装点的“假共和”。希望幻灭了，痛心疾首的悲吟代替了斗志昂扬的高歌。随着诗人的沉默，由近及远的历史沉思变得凸显，那远点便在明清之际。

事实上，南明最后一个政权刚刚化作历史，关于南明历史的反思便已开始。清初江南相当一批学者在这方面都是有心人。新兴的帝国

当局对于此种努力日感疑惧，终于在以宽容异端著称的康熙皇帝晚年，一次株连达数百人的史狱，使得南明史研究从此成为禁区。待到18世纪后期乾隆皇帝出于实用的考虑，将当年曾为清朝统一全国立下大功的故明降官降将贬作“贰臣”，意外地造成南明史研究变相开禁，那时有关南明的历史陈述早已残缺混乱不堪。当南明的课题在本世纪前期再度提上历史研究日程以后，人们发现如同研究17世纪即明亡清兴之际所有课题一样，对南明那十八年的研究，也必须从清理基本史实做起。

清理南明的基本史料和历史事实，吸引了众多学者从不同角度给予的关注。章炳麟、梁启超、孟森、陈垣、胡适、钱穆、萧一山等，都早已发表引人注目的论著。日本学者稻叶君山的《清朝全史》的但焘中译本在“五四”前夜出版，也起过推波助澜作用。久享盛名的大史学家陈寅恪的晚年巨著《柳如是别传》，更提供了一个实例，显示即使在一个“点”上清理历史事实，也何等不易。

或许这正是南明史研究缺乏综合性专著的原因。自从1957年谢国桢的《南明史略》出版以后，至今在国内未见再有类似专著问世。谁也没有想到，这几十年来，域外的汉学家已在南明史领域下过那么多功夫，终于导致首部英文版的综合性的《南明史》，在1984年由美国耶鲁大学出版社刊行，并立即引起国际汉学界的广泛瞩目。它的作者为美国印第安纳大学的司徒琳（Lynn A. Struve）教授。

1990年

一四二
追究明亡清兴的秘密

我国君主时代的学者，由于受历史条件的限制，为了表达自己对现实政治的理解和建议，每每从事历史的研究和总结，尤喜用史论形式发挥自己的政治理论。宋代的司马光、苏氏（轼、辙）兄弟、陈亮、叶适，明代的李贽等，都是著名的史论作者。王夫之生在明末清初社会巨大变动时期，对现实社会的病痛感受深切，并曾参加抗清运动。南明覆败后，隐匿不做官，终身从事经学、史学的研究著述。他给自己规定了治史的目的，就是着重明了历史的得失成败，以为认识和改造现实的借鉴。他说：“所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法之无由也，则恶用史为！”[注]他同黄宗羲、顾炎武一样，推寻明亡清兴的秘密，以为祸始于明代王学末流的空言误国，但黄宗羲认为王学本身还是好的，顾炎武虽倾向于否定王学，却主张保存和改造程朱理学。王夫之则不然。他宣称所谓心学纯属“狂妄流害”的空谈，说是陆九渊出而宋亡，王阳明出而明亡。直斥李贽的史论为“玩物丧志”[注]，“导天下于邪淫”，为害甚于洪水猛兽[注]。他也反对程朱理学，以为那只能养成好谈众所周知的大道理的庸俗作风，无济于现实社会问题的解决。他写作《读通鉴论》和《宋论》，不仅为了“知治知乱”，还为了作“力行求治之资”，“于其得也，而必推其所以得；于其失也，而必推其所以失。其得也，必思易其迹而何以亦得；其失也，必思就其偏而何以救失”[注]。他就是抱着这样的目的，在康熙二十六年（1687）完成了本书和《宋论》的撰述。

1980年

1. 《读通鉴论》卷六“东汉光武”。

2. 《俟解》。

3. 《读通鉴论》卷末《叙论》三。

4. 《读通鉴论》卷末《叙论》四。

一四三
“质文递变”论

在明清之际的学者中间，王夫之攻击王学最激烈，研究历史也最用力。他的《读通鉴论》和《宋论》，抨击论史专务褒贬、不惜曲解事实来借古讽今的宋明学风，强调没有离开历史变化而永久不变之道，强调必须看到历史在不断变通，治道只存在于时变中间，懂得此点才能使历史起到借鉴作用。可见，他不但触及历史的复杂现象，而且触及历史的某些本质，在见识上高于顾炎武。

但更令人感兴味的，或许还在于王夫之既承认历史在变，又总的承认历史朝着“日新”的方向在变。《读通鉴论》曾对后代学者围绕秦始皇废封建立郡县问题的辩论表示鄙夷，谥之曰“无益之论”，理由便是攻之者固非，辩之者也不懂郡县制代替封建制乃“势之所趋”，并非秦始皇或李斯的个人意志所能决定。那末，他所思考的历史总趋势，是什么呢？一部题为《思问录》的小书作了答复。那里面论证：人类是禽兽变的，现代人是野蛮人变的；变异分“质”与“文”两个方面，血气属于人体的“质”，形仪属于人类的“文”；而引起变异的原因就是吃穿的内容变了，“食异而血气改，衣异而形仪殊”。那里面又接着论证：禽兽同人类的区别，在于禽兽不可能具备人体的“质”，而野蛮同文明的区别，在于野蛮人不可能具备文明人的“文”。结论呢？那就是人类历史总的在趋向进化，由野蛮趋向文明，但也潜藏着相反的可能性，如果野蛮战胜文明，强迫文明人接受野蛮人的风俗习惯，则整个种族便会退化。你看，他用的语言还是什么“质文递变”，做的结论也在反对“用夷变夏”，仿佛在理论上仍然没有越过孔门旧教的雷池。可是一瞥内容，大概谁也不会否认它

属于一种历史进化论，一种远胜于墨翟、庄周以来关于人类发展史种种猜测的历史理论。它对一切关于社会永恒不变的僵硬教条，否定得如此有力，以致几百年后还激发着谭嗣同、章炳麟等冲决礼教网罗的士气。

1982年

一四四
实行银本位制的奥秘

谁都会说中国地大物博，却很少有人注意这个说法遮盖了一项重要事实，即中国地下矿藏白银独少，非但银矿点稀量少，矿藏品位也很差，采炼为难，然而一项相反的事实，则是贫银的中国从明英宗首先在盛产丝茶的南方征收“金花银”代替实物税起，直到民国二十四年（1935）取消银币而代之以纸币为止，历经明清两帝国和民国前期诸政权，都实行货币的银本位制，时达五百年。两个事实的反差如此鲜明，以致学者们总在探究，实行银本位制所必须源源补充的巨额白银，从何而来？

答案早有了：主要来自对外贸易，来自中国生产的丝绸、茶叶、陶瓷等物品，向葡萄牙、西班牙及荷兰的商人换取的成船白银。银丝交易最早由葡萄牙人垄断。哥伦布的冒险，正是要打破葡人垄断。他本想找到去中国的新航路，却误打误撞于1492年“发现新大陆”，从此西班牙人便抢占了盛产白银的秘鲁等地。谁也没有料到，欧洲人在美洲大肆搜刮的白银，却使中国获益匪浅。据全汉昇介绍，西欧有学者推算，从1527至1821年（明嘉靖六年至清道光元年），由商船运入中国的白银，占这近三百年美洲银产量总和的三分之一或一半。难怪1638年（明崇祯十一年），有个西班牙海军官员便惊叹：“中国皇帝能够用来自秘鲁的银条建筑一座宫殿！”

1994年

一四五
考经和考史

钱大昕生活在清朝的乾嘉时代。这个时代，由于康熙、雍正、乾隆三朝君主厉行文化专制主义的结果，也由于满、汉地主阶级内部矛盾相对缓和的结果，清朝学术界的风气已有很大变化。当初顾炎武、黄宗羲等提倡的“经世致用”之学，已被经史考据之学所代替。许多学者，都自觉地或不自觉地避开现实的政治问题，而以巨大的精力，投入资料的搜集、整理和审核考订的工作。他们的研究对象，是古代的儒家经典，明以前的史学著作，旁及诸子、金石和天算地志等史料。他们的研究要求，是弄清材料的本来面貌，以及把零散的或亡佚的材料系统化，即训诂、考证、订补、校勘、辑佚等。他们的研究方法，是对所研究的问题，广泛地搜寻材料，每事必穷根源，所言必求依据，讲究旁参互证，解决逻辑矛盾，反对空谈臆度，也反对孤证立说。这种风尚，到乾隆、嘉庆之际达到全盛时期，所以人们唤做乾嘉考据学；当时学者则自称朴学（因提倡做学问要朴质无华），或汉学（因研究两汉经学为主，并示同所谓宋学的理学相区别）。

初期的乾嘉学者，多集中于治经；从文字音韵入手，致力于名物的解释，典制的考索，事迹的正误等等。名为治经，实则考史。而且愈往后，愈将精力转向治史，即古代史料的研究。钱大昕就是由考证经书转向考证史著的。他用后半生精力作成的《廿二史考异》一百卷，仿照《通鉴考异》的体例，对于除《旧五代史》和《明史》以外的全部“正史”及其注解，进行了细致的文字校勘，以及训诂、地理、职官、氏族、名物、年代等方面的缜密考订，是与王鸣盛的《十七史商榷》、赵翼的《廿二史札记》齐名的清代三大考史名著之一。

他的《十驾斋养新录》《三史拾遗》《诸史拾遗》《通鉴注辨正》《宋辽金元四史朔闰考》《疑年录》等，也都是古代史料学的杰作。他尤其下功夫研究元代史料，除《元史考异》特详外，还有关于《元史》的补表、补志，虽然很少发议论，但被人们看作是他关注清史即当时的现代史的含蓄表现。但以上著作，范围主要限于史料的审核。要了解钱大昕的学术观点和研究方法，从而了解他何以成为乾嘉史学的代表人物，还需要看《潜研堂文集》。

1980年

一四六
史才和史德

刘知幾曾提出才、学、识为史才三长的著名理论(注)；而三者中，尤注重史识。他以为，史家在开始记录时，“资乎博闻实录”，而在正式编纂时，“贵乎俊识通才”（《史通·史官建置》）。他提倡史学家要“征求异说，采摭群言”（《采撰》）；要遍窥正式史著以外的“别录”“异书”，善加鉴别（《杂述》）。他强调史学家要有史德，既不“妄生穿凿，轻究本源”（《探赜》），又能“爱而知其丑，憎而知其善”（《惑经》）；更要正直不阿，“彰善贬恶，不避强御”（《辨职》），所谓“君子以博闻多识为工，良史以实录直书为贵”（《惑经》）。

又

基于“史所贵者义也”的观点，章学诚在《文史通义》中，进一步发挥了刘知幾的“史才三长”理论，认为“才、学、识三者，得一不易，而兼三尤难”，但史家又需兼三，“非识无以断其义，非才无以善其文，非学无以练其事”。而三者之中尤重史识。但“能具史识者，必知史德”。什么是“史德”呢？就是“著书者之心术”。在他看来，史学家如果没有正当的“心术”，纵然有才有学，所著的书也只能是“秽史”，是“谤书”（《史德》）。固然，章学诚所谓的史德，最根本的一条，便是不能违背“名教”，并没有超脱传统名教的道德范畴，但他对某些史家单凭私人利益和好恶、不惜歪曲历史真相的主观作风所作的揭露和批评，则无疑具有积极意义。

1980年

---

1. 见《唐会要》卷六三及《旧唐书》本传。

一四七
清学史研究一瞥

随着辛亥革命结束了清帝国二百六十七年的统治历史，直到清亡仍在作祟的“文字狱”的幽灵，也似乎由于民国的建立而隐退。当然议论清代学术史，也似乎不再成为禁忌。于是由章太炎、刘师培等在清末开创的清学史研究，因为梁启超、胡适和钱穆等人的专门论著的相继问世，而显得引人注目。诸家论著，大都从顾炎武、黄宗羲、王夫之，以及由戴望在晚清首先发掘的颜元一派，对晚明学风的反思和批判说起，于是王阳明以后的晚明思想、学说和文化，同样引发学者的探究兴味。在晚明到清初的思想文化的历史研究中，孟森、陈垣、陈寅恪、侯外庐、谢国桢、嵇文甫等，虽说信念各异，取向不同，却都作过承前启后的特殊贡献。域外的汉学家早对17世纪及其前后的中国文化表现出浓厚兴趣，他们的鸟瞰式通论和显微型专论，对于欧美日本学界政界所谓中国观的形成与变异，有着很大影响，但近年在我们这里才有若干较完整的译介。

1998年

一四八
古老学术史的倒演

清代汉学，并非两汉学术传统的复活，如乾隆间汉学家们自我认可的那样。这一点，章太炎在清末论清儒，曾首先予以指出。以后，刘师培、梁启超，都有具体阐释。周予同先生概括他们的意见，认为“清代‘汉学’自有其起源与演变，它只是两汉学术之支裔的重兴，而决非两汉学术之本体的复活”。就中国占统治地位的学术文化的历史进程来看，我以为确实如此。

这个进程，大概地说，从公元前2世纪西汉王朝实行“罢黜百家，独尊儒术”以后，占据统治思想的理论基础的位置的，首先是西汉经今文学，其次是东汉到唐代的经古文学，再次是两宋兴起的程朱理学，而后是明朝中叶开始旺盛的陆王心学。

但从明清之际开始，到晚清末期为止二百五十年间，却出现了近两千年学术史的倒演：（一）明末清初学者追究明亡清兴的秘密，几乎一致谴责晚明王学末流空谈误国，进而出现否定王学的思潮；（二）顾炎武“舍经学无理学”的论调，实际否定宋明占统治地位的朱熹理学，而在学术上导致恢复汉唐的经古文学；（三）从刘逢禄经过龚自珍、魏源到戴望、廖平，经今文学复兴，逐渐压倒经古文学而成为晚清主要学术思潮；（四）康有为否定“道统”说，章太炎猛烈攻击经今文学，使传统的经今古文学同归于尽，或者说都徒剩躯壳；（五）到清末，由于进化论、天赋人权论和资产阶级共和国等学说的流行，康有为的什么《春秋》董氏学，章太炎的什么刘歆继孔子说，在新青年中统统成为已陈之刍狗。

这一倒演的历程，恰好与晚明西学输入和晚清西学再盛的首尾同步。它难道仅仅是历史的巧合吗？

1987年

一四九 汉学与西学

由晚明到晚清，确切地说，由16世纪末利玛窦等被准许进入中国内地算起，到上个世纪末中国大批派遣学生“出洋”留学以前，这三百年间的中国和西方的文化交往，主要媒介是来自欧洲的基督教传教士。

假如说，传教士在中国的活跃程度和实际影响，可以被当作一种尺度，用来衡量这三百年间中西文化的交往程度，那末人们便可发现，其间有一段时间呈现的是“空白”。这段“空白”，开端于康熙晚年一再重申各省严禁传播天主教的敕令，直到19世纪初新教传教士代替旧教传教士成为在华活动的主角为止，持续时间几占整个18世纪。

在中国历史上，18世纪正值清朝的“全盛”时期。除了乾隆以“太上皇”名义继续控制帝国政府的最后四年，腹地又出现大规模的农民暴动以外，这百年内统治秩序大抵是稳定的；出现的社会和平局面，是前后两个百年都没有的。

按照以往的历史传统，无论统一的或者半统一的王朝，从来把表示对异域文化和异族文化的宽容，作为盛世的必有措施。汉唐时代的闳放气度，早为鲁迅所称道，不消说了。元朝对“色目”文化的兴趣，远过于对汉文化的利用，这也应另作别论。即使被王夫之斥责的“陋宋”，被章太炎讥为“一切都昏天黑地”的明朝，除了一班但知唠叨“危微精一”之类假古训的道学夫子以外，统治集团也并不以摈斥外来文化为能事。晚明时期，王朝危机日趋严重，而近代意义的

“西学”，恰因政府有条件地容许欧洲传教士活动而得以输入。唯有清朝似乎是例外。它入关以后，立足越稳，“排外”越烈，以致在它“全盛”的18世纪，出现了上述中西文化交往的“空白”，怎么理解呢？

问题还有另一侧面。就在18世纪，清朝的学术文化领域，“复古”倾向迅速抬头。庋藏尘封的周秦古籍，久被遗忘的汉代经注，早已失传的古字古音，以及宋元时代的木刻本或手抄本，都成了学者争相研索的对象。这样的学术研究，到18世纪中叶变得异常繁荣，唤做“汉学”——因为学者的目光集中在汉代经学，也因为从事于此道的学者多半对程朱系统关于儒家典籍的解释即“宋学”抱着鄙夷态度。随着汉学走向繁荣，明清之际颇为活跃的西学却似乎销声匿影了，只有数学天文学领域内还偶见踪迹。就是说，从晚明沈淮的《南宫署牍》到清初杨光先的《不得已》，那些用“道统”之类腐见鼓吹“破邪”“辟邪”者的愿望，竟在宋学的对立面汉学出现后得以实现。难怪有些学者以为，18世纪出现中欧文化交往过程的“断裂”，清代汉学家难辞其咎。

1987年

一五〇
康熙的“理学真伪论”

就在郑克塽被清廷封作公爵而编入汉军正红旗以后不到两个月，康熙再次拒绝了群臣给他上尊号的请求，却立即批准了“国立大学校长”即国子监祭酒王士禛的建议，将明代南北二监所藏的“十三经注疏”“二十一史”的刻板，重新修补收藏。但是，皇帝很快表明，他对偃武之后如何修文，已有自己的主张，那就是提倡“真理学”。

康熙二十二年十月，乾清宫经筵讲毕，皇帝突然发问：“理学之名，始于宋否？”讲官们猝不及防，由资深讲官张玉书出面含糊应道：“道理具在人心，宋儒讲辨加详耳。”皇帝当下驳道：“日用常行，无非此理。自有‘理学’名目，彼此辩论，朕见言行不符者正多矣！终日讲理学，而所行全与其言背谬，岂得谓之理学乎？若口虽不讲，而行事自然吻合，此即真理学也。”

不消说，这是对仍在辩论朱陆异同的理学家们的一种批评，皇帝要对此进行干预的一种宣告。他立下的干预标准，就是“言行相符”，更其是“口虽不讲，而行事自然吻合”。

应该说，皇帝终生都在坚持这一标准。次年江宁巡抚出缺，他否决九卿会议推举的候选人，而将这要职给了汤斌，理由就是“凡所贵道学者，必在身体力行，见诸实事，非徒托之空言”。他以为，汤斌曾与孙奇逢讲明道学，“颇有实行”，而在浙江任乡试主考官时不曾舞弊，就是操守极好的证明。

作为康熙提倡“真理学”后的头一个表率，汤斌做官是小心的。在他上任前，皇帝关照“江苏风俗奢侈浮华”“钱粮历年不清”，必须注意。在他上任后，就特别在这两方面露一手，一是禁止“淫祠”，二是建议蠲免晚明至清初苏松二府积欠的赋税以清理钱粮，都得到皇帝表扬。他学问虽低劣，却极善于揣摩君心，在向皇帝辞行时便说自己长处唯在“平生不敢自欺”。他看准比自己小两纪多的皇帝想追步汉武帝、明成祖，便自甘扮演当代的公孙弘、解缙。他身为省长，卧室里只挂粗麻布帐子，饭桌上只有荠菜豆腐羹；有天他的儿子馋不过，偷买只鸡改善生活，被他得知就将仆人叫来痛打一顿——他当然知道皇帝的耳目会将这类事飞奏入京。果然，他的行为，被大学士明珠等攻讦为虚伪，却大受皇帝赏识，以为说到做到，三年任满便被超升为礼部尚书兼管詹事府事。原来吏部仅建议任命他做太子的总教习，皇帝却加授为总管教育宗教事务大臣。等到皇帝发觉他也会欺骗，那已在他死后。

比起汤斌，康熙所信用的那些讲理学大臣，用江南俗谚形容，只好说“一蟹不如一蟹”。

那一串“螃蟹”，都是些谁呢？汉人有魏象枢、李光地、熊赐履、熊赐瓒、王鸿绪等，旗人有德格勒、徐元梦等，还有康熙表彰过的著名“清官”张伯行、郭琇、赵申乔、彭鹏、施世纶之流。他们不是官居极品，就是位列清要，有的还曾担任过经筵讲官即皇帝读经辅导员，或者翰林院庶吉士教习即皇家博士研究生导师。

此辈在学术史上，连三流人物都捱不上。如王鸿绪，虽然今本《明史》曾经他的手，但本世纪20年代陈守实先生已首先考定，他奏上的稿本乃完全剽窃万斯同的《明史稿》。又如李光地，他劣迹昭彰，屡受弹劾，却屡蹶屡起，官至宰辅，号称理学名臣。

1987年

一五一
雍正的"以文词为国法"

雍正帝不仅善于制造有形的恐怖，他在打击政敌和烹杀功狗的同时，没有忘记斜视朝野间的士人。他尽管头脑中充塞着萨满教、喇嘛教及和尚道士之类迷信，却如乃父康熙一样，懂得"以汉制汉"，理学是极有用的工具。看来他对朱熹学说颇有心得，因为他有两条用得特别娴熟，一是杀人必以"理"，二是"以其人之道还治其人之身"。汪景祺是雍正间文字狱的头一名牺牲。其次是翰林侍讲钱名世。此人乃当时文坛名人，仅因依照那时文人陋习，赠诗给声势显赫的年羹尧，便被雍正判作"以文词谄谀奸恶"。被罢官并押回原籍管制不算，雍正还亲书"名教罪人"四字，命地方官制成匾额挂在钱宅门首，同时还命令举人进士出身的政府官员，每人都必须向皇帝呈交一篇痛骂钱名世的诗文，"以儆顽邪，并使天下读书人知所儆厉"。雍正自称这是"以文词为国法，示人臣之炯戒"。

其实，全国的知识分子，在朝的或在野的，受到的严厉警告何止于此！浙江道监察御史谢济世告了浙江巡抚田文镜一状，说这位省军政首脑贪赃枉法。这本是言官的职权，可谓在其位而谋其政，很忠于皇帝的。岂知雍正览摺大怒："田文镜秉公持正。贪赃坏法之事，朕可保其必无。谢济世于天下督抚中，独参田文镜，不知是何心胸？"原来田文镜是雍正派遣到江南地区的特务头子，任务就是监视文官文士，即使贪赃受贿，以权谋私，只要忠君，又有何妨？汉高祖听到萧何清廉自守便不放心，看到萧何被控贪赃枉法便大开心，个中隐曲岂可不知？不幸谢济世忘掉了，于是便因忠于职守而被革职拿问，于是

便被法外用刑审出犯有“注释《大学》，毁谤程朱”的思想罪而被判死罪。

同时被判死罪的还有广西举人陆生楠。他不但犯有思想罪，所著《通鉴论》用孔夫子“《春秋》诛心”的笔法，批评秦始皇，汉武帝、隋炀帝搞独裁都出于私心，还赞美李泌论府兵，批评王安石不安分；他同时还犯有“同乡罪”，与谢济世同省，尽管没有证据表明与谢相识。于是雍正亲自判决：前一项乃在诅咒他，“借托古人之事几，冀以泄一己不平之怨忿，肆无忌惮，至于此极也”；后一项可证其“平日必有”与谢某等结党之处。两名广西人被判死罪，且祸延全省在京官员和进士举人贡生等在京候补者，每个人都受到个别审查。

1987年

一五二
满汉隔离与文化隔膜

我曾经指出，18世纪的学术史中的所谓汉宋之争，原是清统治者施行的分裂文化政策的产物。建立在一个少数民族压迫汉族和各民族的特权基础上的清帝国，它的最高权力控制者对汉文化传统的认知愈深，便对本族汉化的担扰愈甚。否则便很难理解，到乾隆帝即位，上距清建国已逾百年，在其祖父康熙帝在位时还极力拉拢的故明遗老遗少早已死光，而他厉行满汉隔离政策，反而超过以猜疑著称并建立遍布各省的特务网的其父雍正帝。

从康熙到乾隆，祖孙三代总共君临中国一百三十八年，尤以乾隆帝统治的六十四年，分裂汉文化的政策最为露骨。一方面继续承认所谓朱子学是帝国统治思想的理论基石，一方面又鼓励所谓汉学家“两耳不闻窗外事”的沉湎经史考证的风尚。时时讥嘲假道学，但自命朱熹信徒的又致身通显，往往表彰真汉学，但偶而赏给戴震以进士显衔，同时严惩敢于上书吁求用人泯除满汉界限的杭世骏，命其在罢官后“奉旨买卖破铜烂铁”；这就是乾隆帝自以为得计的驭汉之术。他的继承人嘉庆对此遵而勿失，可惜玩弄权术远逊于乃祖乃父。刚亲政便使王念孙获得首劾和珅的荣名，却又使洪亮吉获得忠君得咎的盛名。他以此显示朝廷已无能力继续先帝的分裂汉文化政策。

1993年

一五三
以复古为解放

汉学家们在大倡“实事求是，护惜古人”的同时，真的不在乎现状与历史的联系么？恰好相反，作为清代汉学学风表征的这八个字，是吴派大师钱大昕概括的。而这位以醇谨著称的嘉定学者，早在文集中表明，他对明清之际才出现的中西文化冲突过程了如指掌，也对满洲远祖的金人与宋人的冲突别有会心，因而他追求发现传统的本来面目，只能如梁启超所说，是“以复古为解放”。与他同时代的某些汉学家，对政府的腐败乃至君主的专横时加批评，更不足怪。我曾指出，在乾隆死后首先揭露帝国腐败已极的洪亮吉，首先立论指出帝国如不“自改革”便只能自取灭亡的龚自珍，都是汉学家，这不能说出于偶然。

1990年

一五四
红豆山房的楹联

自从章太炎在本世纪初刊布他的名文《清儒》，九十年来关于清学史的论著，几乎无不认可他将乾嘉汉学或“朴学”分作吴皖二派的判别尺度：“吴始惠栋，其学好博而尊闻。皖南始戴震，综形名，任裁断。”这无疑可看作学问系统的内在区别的尺度，却难以当作判别两派对待“宋学”的态度差异的尺度。

那差异，表现在惠、戴二人对于帝国政治的疏离程度上，具见于他们对于知行关系的不同见解。苏州惠氏的红豆山房曾有惠士奇手书的一副楹联，照录阎若璩的名言，所谓“六经尊服郑，百行法程朱”。这很能表明，惠派对于满洲君主提倡的理学，采取的奇特态度，可称为离“经”而不叛“道”。就是说，可以在经典研究中，否定朱熹一派关于四书五经的诠解，因为不合服虔、郑玄传授的“古义”，却不可以在立身处世方面背离程颐、朱熹倡导过的行为规范，因为帝国统治者一贯强调那是臣民必须“躬行践履”的神圣准则。在学要求是而行则忠顺的矛盾方面，吴派最著名的学者钱大昕，甚至比惠栋的表现更为典型。

1992年

一五五
控诉“以理杀人”

以皖派考据学大师著称的戴震，眼见雍正那样的专制君主，动辄援引理学家“存天理，灭人欲”的话头作为杀人的依据，首先忍不住，要起而争辩。他自视为生平最大著作的那本哲学小书《孟子字义疏证》，便谴责“今人无论正邪，尽以‘意见’误名之曰‘理’，而祸斯民”，所以他要用真“理”来揭破假“理”。引人注目的是戴震所谓的真理，不是别的，就是我们已经熟悉的古老命题，“体民之情，遂民之欲”。所谓欲，据他解释，便是人类引起日用饮食活动的物质需要，“舍是而言理，非古圣贤所谓理也”。这分明是荀况早已发现的简单事实，到了18世纪60年代，不但需要重新论证，而且需要借助“亚圣”孟轲的性善论作掩护才能公之于众，可见在专制时代要说真话多么困难。

与惠栋等比较起来，皖派的领袖戴震，则可说取向于知行合一。他把经典研究的目标规定为“明道”，而以为明道必由读经，读经必先识字，因此主张治学当从音韵训诂入手，进而弄清材料的本来面貌，以及把零散的或亡佚的材料系统化。这种求知的途径，及其对宋学所谓“义理”的经典基础可能造成的破坏效应，与吴派同。只是戴震显然以为，“明道”与否，在学又在行。他终于“做得讲理学一书”——《孟子字义疏证》，把人的自然权利作为判别“理”的真假的标准，或如章太炎所说，确有揭露满洲君主以“‘理’杀人”的隐衷。

1992年

一五六
盐渍的扬州学人

清中叶的扬州，仍然是江南最为繁华的商业城市。这里是帝国的盐务重心、漕运要津。畸型的盐业垄断政策，使这里成为帝国政府的财源和包税盐商的利薮。而地处南北交通运输命脉的运河中段的起点，又使这里成为北往南来的商人、士人和官员等必驻都会。但它又不是两江总督或江苏巡抚的驻在地，即不是地区的政治中心，因而较诸南京、苏州，受帝国和地区的军事化的政治控制，相对来说都较弱。因而由中世纪式的经济繁荣带来的文化繁荣，在这里也表现得颇具典型色彩。绅商辐凑，巨贾云集，既使这里的消费需求猛增，也使这里的消闲文化俗雅并举。在18世纪，扬州便出艺妓，出名伶，出画家，出书贾，出文士，也出学者。依靠食盐专卖而大发横财的帝国税务官和包税商，出于迎合皇帝假充斯文或改良自身贪婪形象的复杂心态，每每延聘名流学者充当清客，或资助刊行自己莫名其妙的学术著作。在乾隆时两度任两淮都转盐运使的卢见曾，虽在初任期内曾因贪污而被告发，并连累儿女亲家纪昀一道被充军，但复任十年内，却变本加厉，建书院，刻经书，在府中供养众多名士，包括吴、皖两派汉学家宗师惠栋、戴震等，遂使“谈艺者无不知有雅雨先生也”。这就是一则显例。

有财务作后援，有学术信息活跃作前提，又有少受政治干预作酵母，因而从18世纪到19世纪初，清代汉学中崛起自成特色的扬州学派，便是顺理成章的。

所谓扬州学派，空间涵盖面当然包括那时的扬州府所辖各州县学者。但著名学者，都出在扬州府治所在的甘泉、江都二县，及其北边

的高邮州、宝应县，以及南边的仪征县。这五城都位于大运河畔。原籍江都的汪中、汪喜孙父子和凌曙，甘泉的焦循、焦廷琥父子和江藩，高邮的王念孙、王引之父子和李惇、贾田祖，宝应的刘台拱、刘宝楠伯侄，仪征的阮元和刘文淇、刘毓崧父子等，便是乾嘉间扬州学派的佼佼者。但追溯他们的学术传承，多半非戴震即惠栋。再深究呢？却又发现他们虽然个人风格差异很大，有的谨慎，有的狂放，有的专经，有的求通，有的宣称志在复古，有的不讳爱好“西学”，但不论是行迹怪诞的汪中，居乡横暴的焦循，曾为佣保的凌曙，致身公卿的二王，以及余人，在学术上都有不同程度的非宋非汉趋向。这一趋向到曾任九省疆臣的阮元尤为明显。他是汉学家，但随着主持各省的教育、行政和大区军民政务的阅历日增，就越发倾向于调和汉宋。

1993年

一五七
桐城派

谁曾留心18世纪的清朝文化政策史，谁就不能不对一个历史现象感到惊异。那就是在这百年间，相继在位的康熙、雍正和乾隆三帝，无不“以朱子之学倡天下”，然而他们愈尊朱熹，愈使“理学之言竭而无余华”。康熙时代还出过汤斌、陆陇其、张伯行那样的理学“名臣”，还出过李光地、徐元梦、熊赐履等好讲理学的高级大臣。但从雍正到乾隆，在这对父子统治帝国的七十七年中，连这类人物也越来越稀见。那原因之一，就是他们虽然爱讲“天理良心”，或标榜“中庸之道”，却比康熙帝更不喜欢道学家们的“讲”。因为一讲就会侵犯皇帝关于圣贤道理的解释权的垄断地位。他们更喜欢“行”，也就是善于揣摩君主意向，做好忠臣顺民。在康熙晚年曾因文字狱牵连而被发配旗下充军的桐城人方苞，在雍正初得到赦免，便被皇帝派充此等角色。他把李光地当作楷模，小心翼翼，颇知趋避，而以钝直面貌出现，似已除去皇帝憎恶的“士大夫结习”，因而在官绅动辄犯忌的雍正、乾隆之际，能够连连升官。最终乾隆帝发现他营私有据，并不清白，也只是贬官而迫其退休了事。他早已是著名的古文家，文章曾获三代皇帝赏识，又很会自我宣传，于是“虽未识程朱深旨”，死后却被推崇为雍、乾间经术文章兼备的宋学宿儒。经他的再传弟子姚鼐的表彰，更成为“桐城派”的开山人物。

1993年

一五八
从守护伪经到集矢刘歆

自东汉的临硕、何休起，疑《周礼》乃战国后书的，代不乏人。清代开桐城派的方苞，更说《周礼》是刘歆窜造的。怀疑《毛诗序》非孔子所作，从郑玄以后早成学者的共识，争议的只在谁是真作者。认为《左传》非左丘明作，也早在唐中叶的啖助、赵匡就提出了，实指它经刘歆窜乱，至迟可溯至19世纪初的刘逢禄、龚自珍。经过阎若璩、惠栋、丁晏等清代汉学家的相继考证，《尚书》古文诸篇及孔传乃晋以后的伪作，已成铁案，致使乾隆后期清政府内曾郑重讨论要否取消其官方教科书的地位。后来魏源还进一步提出西汉古文十六篇也是伪《书》。说《仪礼》十七篇是完经，攻击刘歆要求立于学官的《逸礼》是伪作的，有笃信程朱的邵懿辰。甚至《易》的“十翼”，向来被当作孔子晚年学《易》的作品，同《易经》一起幸免于秦朝的火刑，也早从北宋欧阳修起受到趋向全盘否定的质疑。

怀疑经典不等于离经叛道。事实上，中世纪到近代的许多学者疑经非传，倒是自以为在捍卫孔子之道，或者恢复经典原貌。然而，从西汉中叶以后，经传的官学化的过程，表征着统治学说的变异过程。无论今学、古学、宋学，那些经传一旦被统治者承认，成为统治思想的外壳，政治议论的依据，考选官员的教材，衡量道德的尺度，乃至制定和诠释制度法令的范本，则对它们的任何怀疑，都可能对现存统治秩序造成震荡，即便是旨在卫道的怀疑。

还在18世纪后期，正当标榜为经学而经学的汉学家们竞相考证而行将判处《尚书》伪古文伪孔传死刑之际，便有人惊呼使不得。那不是别人，正是康有为的祖师爷庄存与。这位曾被乾隆帝训斥为“不留

心学问”的前翰林院编修，靠着谨小慎微终于当上皇子的教师，忽然听说伪《书》将不再成为官方教材，首先想到的就是伪《大禹谟》所载的“危微精一”之类教条，倘不能用来教育帝胄王孙，他们将来怎么“治天下”？于是著书极力反对。“是书颇为承学者诟病，而古文竟获仍学官不废”。

康有为受廖平启发而改宗经今文学之后，也许急于自见，不知号称清代今文学开山者庄存与的这一掌故，竟背叛祖训，大攻古文经传。也许正如朱一新所指出的，“乃足下知伪《尚书》之说，数见不鲜，无以鼓动一世，遂推而遍及于六经”。总之，康有为的古文经传皆刘歆伪造说，在见解上在引证上没有一处不是剽袭前人，唯一发明只在将前人的疑点、疑义或臆测，统统拿来作为刘歆的罪状，并冠以“新学伪经”四字。

朱一新是熟悉清代学林掌故的。他在批评康有为猛攻刘歆遍伪群经说不当时，有没有想起百年前庄存与明知古文《尚书》之伪而仍力保伪《书》的那段公案，难以确定，但他担忧疑古风气的后果的言论，却同庄存与如出一辙。“夫‘食肉不食马肝，未为不知味’也。今学古学行之几二千年，未有大失也。若《周官》，若《左氏传》，若古文《尚书》，疑之者代不乏人，然其书卒莫能废也，毋亦曰先王之大经大法，藉是存什一于千百焉！吾儒心知其意可矣。‘礼失求诸野’，古文不犹愈于‘野’乎！”

岂知康有为根本不理睬朱一新的忠告，虽然这忠告脱胎于他新认的祖师。他早已自命为不世出的圣人。这个念头骚扰了他的一生，使他愈来愈显得与世悖谬，几乎令人疑心他的心理有问题。他反驳朱一新的信里，就出现了这样的非凡想象：“自刘歆伪《周礼》，上因汉制而存阉宦，后此常侍弄权，党人戮辱，高名善士先受其祸，而国步随之而亡。唐则神策握政，门生天子，甘露之变，惨被将相，而唐祚随之。明则神庙假权，熹宗昏弱，忠贤柄国，戮辱东林，社稷献城，

明亦随之而亡。今则李莲英复弄政矣，后此忠贤复出，清流之祸方长。——是刘歆一言丧三朝矣。古今之祸，孰烈于此！今吾国家尚未知息肩之所。即此一端，伪经之祸，已不忍言。足下未尝深思今古变制之由，宜以古文无罪，而欲保护之也。”

1991年

一五九
汉学师承与宋学渊源

公元1818年，当清嘉庆二十三年，旅居广州的江苏甘泉的老名士江藩，刻成了《国朝汉学师承记》八卷，后附《国朝经师经义目录》。那时他正在两广总督阮元的幕府中，参与《皇清经解》的编纂策划，被阮元引为堪总其事的海内二三学友之一。因而阮元不仅资助江藩刊行《汉学师承记》，还作序盛推此书，说是“读此可知汉世儒林家法之承授，国朝学者经学之渊源，大义微言，不乖不绝，而二氏之说，亦不攻自破矣”。

四年以后，清道光二年冬末（1823年初），江藩又在广州刊印《国朝宋学渊源记》二卷，“附记”一卷。这回作序者署名“长白达三”，自然是满洲旗人，时官居广东盐运使，无疑也是资助此书出版者。达三在序中又盛推此书，“无分别门户之见，无好名争胜之心，唯录本朝潜心理学而未经表见于世者。其余庙堂诸公，以有国史可考，不敢潜议也。其用心至矣！其用力勤矣！”

是这样吗？倘说阮元序前书，对于他这位以狂放著称的小同乡兼老同学的推崇，还有分寸的话，那么达三序后书，则简直在瞎捧，表明他或他的捉刀人，似乎从未读过前书，也似乎没有看懂后书。

《汉学师承记》至迟在1812年已有初稿。这年也是江藩同乡的汪喜孙为此书作跋尾，便强调这位长辈著书的本意，在于区别汉宋门户，并把宗理学的古文名家汪琬、方苞，对汉儒宋儒讥弹的毛奇龄，自命为汉宋调人的王懋竑，都斥作“矫诬之学”，“恶莠乱苗，似是而非”。1817年，龚自珍致江藩函，建议他把书名改作《国朝经学师

承记》，说是原署“汉学师承”，“名目有十不安”，其中批评的重点，便是江藩有“门户之见”。至于《宋学渊源记》，声称凡做过官的都不著录，“以有国史可考”云云，更是饰辞。一瞥他在前论后记列举的所谓国史有传或“自必有传”“无烦记录”的人物，唯独遗忘了自居为深得“正学”心传的方苞、刘大櫆、姚范、姚鼐等桐城诸人，便知他的真意所在。

1993年

一六〇
反汉学的“商兑”

从清学史的角度来看，自戴震去世以后的三十多年间，汉学家面对讲道学者的种种攻击，总的说来是采取守势，避免直接论战。江藩《汉学师承记》《宋学渊源记》二书刊行，才算他们对于这类攻击的首次全面回应。在18世纪末汉学盛行之际，批判汉学最有力的是史学家章学诚。但章学诚的著作，在生前仅刊行了《文史通义》一部分，并没有引起学术界注意。相对而言，姚鼐的《援鹑堂笔记》《惜抱轩尺牍》诸集中那些针对汉学而发的言论，虽然远比章学诚浅薄，而且时时散发出骂街臭味，但在结集前早已在文坛传播。因而，读江藩二书，令人感到意外的，并非他以桐城诸家为回应对象，而是他的回应，同在前的姚鼐、在后的方东树相较，可说是够温和的。他指名批评对手，不过在《汉学师承记》和附录中，各出现一次，只点方苞一人；《宋学渊源记》没有点到桐城、阳湖诸家任何姓名。但也许正是这种彬彬有礼的态度，激怒了姚鼐的四门徒之三的方东树。此人尽管热衷功名，却终老青衿，未经宦海浮沉，还没有从躬行践履中深悟“笑骂由尔”的政客三昧，于是便气哼哼著论反驳。用不着深究《汉学商兑》何以恰值阮元离粤督任前公表，那可以有不同解释。譬如说章炳麟根据他奔走阮元、邓廷桢的幕府，讥他趋奉权势，可作一种解释。但也可以说他未必得知阮元即将离粤，因相信这位总督真想弘扬学术，而献出逆耳之言。

同江藩二书比较，《汉学商兑》显示作者跳踉叫嚣，不知区分论敌主次，一味谩骂，可谓罕有学术价值。但此书的价值，也许正在于它的作者没有考虑它的学术价值。

《汉学商兑》共四卷。全书的写作方式，沿袭湛若水驳杨时的《杨子折衷》的体例，先引论敌原语，再写本人驳语，引文或驳语中或附夹注，有的驳语后还有“考辨”。方东树的批驳，主要在于以下方面：第一，力辨“道学”即“圣学”；第二，力辨朱熹的理学体系发明孔子的“道统”；第三，抨击汉学家的训诂考证方法，隐含“破义理之学，祧宋儒之说”的险恶用心；第四，逐段否定江藩的《国朝经师经义目录》，并归结出汉学家的“六蔽”。按照所引原文（不计驳语中引证）统计，全书共引七十二段，其中大部分仅举引文作者。

全书以顶行标出的正式引文，列举的原作者，除江藩外，有二十一名。其中出现次数最多的，一是阮元，十三次；二是戴震，十次；三是钱大昕，六次；四是汪中，五次；五是段玉裁，三次。此外，黄震、顾炎武、惠栋、焦循各二次；毛奇龄、万斯同、朱彝尊、茅星来、臧琳、凌廷堪、钱大昭、宋鉴、孙星衍、庄炘、阎若璩、王昶，各一次。在驳语中被指名攻击的汉学家更多，例如余萧客、王念孙、王引之、刘台拱等，都被点到。

这份名单表明，只要被方东树认作与汉学有关的人物，无论前驱或者后进，都在攻击之列。但它也表明，方东树并非乱箭齐发，而是集矢于戴震一系，更其是扬州学派。全书用引文形式指名攻击的清代汉学家言论，连同《汉学师承记》《经师经义目录》被引及的十五段在内，阮元、汪中、焦循、江藩四名扬州学者的见解，便居过半。

1993年

一六一
岭南学术

以粤海地区为重心的岭南学术，在明代曾走向繁荣。出过王学的先驱陈献章，出过同王守仁抗衡的湛若水。从利玛窦于1583年进入广东起，这里又成为同近世西方文化接触最早的地区。但17世纪后期清帝国经过反复征服终于控制整个岭南以后，这里的学术文化，非但没有随着战争的过去而恢复元气，相反似乎每况愈下。康熙末年，经学家惠士奇任广东学政，甚至寻访不到可充乡土楷模的“能文”之士。直到号称学术繁荣的乾嘉时代末期，情形并无改变。

原因仍待研究，但主因显然不在于缺乏财富。正好相反，由16世纪初期起，广州港便一直是明、清帝国同近世欧洲进行海上贸易的主要门户，有时还是唯一门户。欧洲殖民主义者从新大陆和东南亚掠夺的大量白银，通过这个门户源源不断地流入中国，以换取越过五岭运往广州的中国茶叶、丝绸、瓷器和药材。这使粤海地区在三个多世纪中，成为贫银的中国的历届帝国政府，得以依赖“外汇”长期支持货币流通的银本位制。这由中国货币史的研究早已获得证实。不待说，广东也在经济上获益。

问题是财富落入谁手？商业和运输业的发展，固然为城乡居民提供了就业机会，但帝国政府的通商垄断，则使中外贸易主要变成皇家内库的财源，地方官吏、行商等特权者的利薮。因此不难理解，主持广东军民政务的总督、巡抚，在雍正、乾隆到嘉庆三朝，罕由非旗籍官员充当，而粤海关监督一职，在整个清代几成八旗子弟的禁脔。百年间这里的督抚很少不享有贪墨名声。偶有号称能员的人物，关心的

也只是对内强化地方治安，对外强化华洋隔离。于是也不难理解，这个地区虽已“太平”百余年，而“文治”依然“落后”如故。

岭南学术重有起色，转换点应说是阮元督粤。阮元是扬州学派学者，但官运亨通，以翰林起家，屡任学政、巡抚、总督，五十三岁调两广总督，一任九年，其间六署巡抚。他的政见未必高明，但异常重视文化教育事业。他在广州创办学海堂，编刻《学海堂经解》（即《皇清经解》），重修《广东通志》等，对于晚清的岭南学术发展起了推动作用。他注意识拔人才，学海堂初期聘用的学长曾钊、林伯桐等，都是他访知的地方学者，后以编校“粤雅堂丛书”等知名的谭莹，也是他亲自从童生中发现的学者。而出资精刻这些学术巨帙的是著名行商伍崇曜，也可见阮元的提倡风雅，如何歆动富商把眼光投向文化事业。扬州学派原已出现经史诸子并重和兼容异说的取向，阮元又特别提倡消除门户之见，而且注意西学入华史。这也给岭南学人留下深刻印象。

岭南学术稍成气候，已在鸦片战争以后。有“会通”特色的代表人物，一是朱次琦，一是陈澧。他们都主张调和汉宋，都提倡“古之实学”，都以讲学来传播自己的见解，并都在1882年同受清帝的特旨表彰。但朱次琦更倾向理学，把修身看作学生的第一要求，而且憎恶清代汉学胜于憎恶明代王学，敌视“洋务”如敌视“贱民”，留下的论著也不多。从学术史的角度考察，陈澧在晚清实属使岭南学术具有较大影响的首出人物，而陈澧的《东塾读书记》尤引人注意。

1993年

一六二
调和汉宋的“礼学”

在清代，经学诸形态的争执，例如义理与考据、征实与凿空、信经与疑经等等论难，骨子里都是在争辩现状能否继续和维持。当文化氛围略能允许学者可以议论现状之后，对时弊的愤懑必定很快淹没对古义的纷呶。说到时弊，它的成因和症结，它的治疗和预后，难道可能有一致的认识么？利益冲突的外化，难道可能有助于消弭学派的隔阂么？因而，文化高压的缓解，结果却是经学越发分崩离析。

也自然有人出面挽救。曾国藩便是显例。他在太平天国失败以后，竭力提倡汉宋调和，既想化解桐城派与汉学家的宿怨，也想消除经今古文学的争端，那办法就是把经学说成“礼学”，以为考据、义理、词章、经世，对于治礼都有必要，不存在本末轻重的区别。

且不说统一于礼的意见早有人说过，假定这意见可行吧，统一于哪一种礼呢？论经典依据，则怀疑《周礼》早成时尚，而黄式三、黄以周父子和凌曙等又各说各的“礼”，信谁呢？论历史依据，作为制度的礼向来因时而变，即使不说少数民族王朝时期的变化，炎汉盛唐、赵宋朱明，制度也各不相同，从谁呢？固然，“礼时为大”，但鸦片战争后“师夷长技”思潮的流行，西方列强要求中国改变封闭体制的压力，都使清朝政府维持现状也不可能，更别提恢复祖制了。可见曾国藩的调和论多么缺乏实践基础，连他自己也化作“洋务派”首领，怎能挽救经学全面瓦解的命运呢？

1988年

一六三
破九界与张三世

与人们已熟悉的康有为多数学术著作不同，《大同书》不再以某种经典或圣言的诠释的面貌出现，不再装作自己只是古圣前修的代言人，而是自命为当世的“神圣明王孔子”，直接向世人诉说他的社会理想。

《大同书》按天干数分成十部。题作“入世界观众苦”的甲部，犹如全稿叙论，历数人类从脱离动物界起，便堕入受苦状态，文明愈进，苦难愈深，根源就在从奴隶到帝王，从凡民到圣人，谁都不能不受“九界”的网罗束缚。所谓九界，分指国土、等级、肤色、性别、家庭、财产、政府、生物、生存，在书中分别命名为国界、级界、种界、形界、家界、产界、乱界、类界、苦界。

康有为宣称，去苦求乐，是一切生命体的最终追求；人性可以有不同，但“人道”没有将求苦去乐作为归宿的。他批评中外诸宗教的创教者，有善或不善的区别，衡量尺度就是令人享乐还是受苦。他最后将孔子与耶稣、苏格拉底、佛、穆罕默德，同列为有待于“救神圣仙佛舍身救度之苦”的对象，可知他认为孔子之道也属于“善而未尽善”的一种。唯有马丁·路德是例外，照康有为看来，“其道近于人而易行”，属于“顷刻而易天下”的宗教。从这里也可窥知他所谓至平至公至仁的大同世界的蓝图所本。

“吾救苦之道，即在破除九界而已”。正是在这种破字当头的原则下，康有为展开了《大同书》的具体论述。九部的分量很不平衡，有的还出现明显的文意重复。篇幅最长的是己部“去家界”，依次是

乙部“去国界”，戊部“去形界”，辛部“去乱界”，庚部“去产界”。其他四部的篇幅都很短。分量的不均，固然与全书是未完成稿攸关，但也显露作者关注的社会问题，重心何在。

在破除九界的构想中，康有为最看重的，首先是破除国界，称之为“大同之先驱”；其次是破除家界，称之为“欲至太平大同”之道。

有一种意见，根据梁启超的说法，认为康有为致大同的最重要的理论，在于“去家界为天民”。那不确切。康有为设计的大同社会，在他本人并不以为是想入非非，相反却以为在人间已有开端。

按照康有为的看法，中国早已进入小康社会，早该“更化”为大同社会。还在1895年，他又一次呼吁清帝国从速变法，摹效西方、日本实行“更化”，便强烈地暗示西方所以能致富强，因为彼族已行“大同”之道。以后《春秋董氏学》竭力强调破除华夷界限，所说理由也是西“夷”已经出现“圣人大同之制”。

《大同书》将破除国界当作实现大同的首要前提，无疑属于上述见解的发挥。谁都知道，绞杀戊戌变法的清帝国权贵，曾经何等起劲地攻击康、梁们“用夷变夏”，并利用这股思潮将义和团引向盲目仇洋的邪路。对此必须从理论上回击。然而流亡海外的目睹耳闻，却使康有为不能否认西方社会的种种问题，认为这半个世界与理想的太平盛世相距也很远。

怎么解释呢？看来经过长期踌躇，康有为终于自圆其说，这就是大同社会同样必须经历渐进的更化过程：第一步，“大同始基之据乱世”；第二步，“大同渐行之升平世”；第三步，“大同成就之太平世”。

康有为认为，欧美诸国内部的民权进化，表征着“大同之先声”，但国界尚存，导致战争不绝，致祸奇惨。但他又说，破除国界，又依赖战争，“盖分并之势，乃淘汰之自然，其强大之并吞，弱小之灭亡，亦适以为大同之先驱耳”。尽管如此，西方还是率先走向大同，因为君权不断削弱，民权不断增长，“盖民但自求利益，则仁人倡大同之乐利，自能合乎人心”。因此，他宣称，“弭兵”即停战议和，虽然会导致大国称霸，但各国联盟的出现，正是破除国界的基础，而这从1815年俄国沙皇倡建“神圣同盟”，到1899年第一次海牙和平会议，一再出现“公议会”，证明“大同始基之据乱世”早已来临。而美国、瑞士联邦制的出现，在康有为看来，更是“大同渐行之升平世”的前兆，说明“一大地公议政府”的设置为期不远。

1992年

一六四
《我史》

《我史》刊布时更名《康南海自编年谱》，这部编年体回忆录，作于戊戌政变后三个月。那时康有为刚开始他流亡海外十六年的过程。日本是他转道香港后所选择的流亡生涯的第一站。他初至国外，命运未卜，急于替自己发动并主持的变法维新运动辩护，也急于向世人剖白自己，于是写下了这部回忆录。主体是交代运动的缘起和过程，但以“我”为主，也必须交代自己成长为改革领袖的历史。不消说，里面有太多的夸张或失实之处，尤其是其事或有而其时则非，总是炫耀己圣而文过饰非，令人在以它为历史材料时非得慎之又慎，但假如变换角度，将它看成康有为四十岁所作的哲学自白，则很有价值。刚以悲剧告终的戊戌维新，在中国的现代化进程中，是按欧洲的温和模式在中国进行全面改革的首场演出，它的导演便是康有为。因而此人通过这部自白，所陈述的政治追求与人生哲学，对人们认识那场伟大而不幸的社会实践的主观方面，无疑有裨益。

从《我史》著成以后，康有为还在从事政治活动，却已失去了中国现代化的指导地位，并在历史舞台上愈来愈被挤向边沿，乃至定格为活化石。他也还在从事学术活动，却已失去了思想家型学者的锋芒。《大同书》总算写出了，那套中国式的乌托邦体系却早已“落伍”。而他给“四书”所作的新注，甚至连讲理学者也不屑一顾。他将尊孔与复辟视为一体，更激怒了争取真共和的新青年们。反而是他早期那些为帝国“自改革”张目的新学伪经、托古改制之类思想，仍在学术界吹起涟漪。总之，康有为的论著，在本世纪学术史上具有普适性的，仍是他在上个世纪留下的遗产。这是矛盾，然而是事实。

1992年

一六五一
份有趣的名单

孙宝瑄《忘山庐日记》，光绪辛丑六月十二（1901年7月27日），记载这天他与章太炎（枚叔）、丁惠康（叔雅）、吴保初（彦复）及名伶张冠霞，在上海金谷香酒家聚谈："枚叔辈戏以《石头》人名比拟当世人物，谓那拉，贾母；在田（载湉，即光绪帝），宝玉；康有为，林黛玉；梁启超，紫鹃；荣禄、张之洞，王凤姐；钱恂，平儿；樊增祥、梁鼎芬，袭人；汪穰卿，刘老老；张百熙，史湘云；赵舒翘，赵姨娘；刘坤一，贾政；黄公度，贾赦；文廷式，贾瑞；杨崇伊，妙玉；大阿哥，薛蟠；瞿鸿禨，薛宝钗；蒋国亮，李纨；沈鹏、金梁、章炳麟，焦大。余为增数人曰：谭嗣同，晴雯；李鸿章，探春；汤寿潜、孙宝瑄，薛宝钗；寿富，尤三姐；吴保初，柳湘莲；宋恕、夏曾佑、孙渐，空空道人。"

名单是谐谑式的。然而章太炎引用《红楼梦》里的十八人，来比拟当代政坛的二十二个名人，包括他本人；孙宝瑄又添上九人，以比拟书中六人，也包括他本人（即孙渐）。可以看出，他们的比拟，并非纯属文字游戏。从中透露，章太炎他们既对《红楼梦》读得很熟——反之也证明这部小说在晚清学者名士中的流行程度，更在读时注目于书中描写的大观园内那群人物的品格、地位、倾向、见解及活动方式、行为特征等，与当前政坛情态的相似处，甚至从中寻找自己的角色特点。他们的眼光是索隐式的，他们的方法是寻求文学典型与现实人物的类似之处，他们对这部书所作的价值判断只可能是政治小说，这都同蔡元培相契合。不同的只是蔡元培的比拟重点，由现状移向了历史，或者说移向了康熙朝的"现状"。

《忘山庐日记》所载那段比拟，作为近代红学史的一桩公案，或许称不上，只能算作近人论红学的一段插曲。但对近代思想文化史的研究来说，则颇有趣味。那时的章太炎，不但已经在一年前“解辫发”，而且早已是清政府的追捕对象，可是他自己设定的角色，却是贾府那个忠而获咎的老仆，因指斥贾府污秽而被塞了一嘴马粪的焦大。倘注意他在这年初发表的《訄书》初刻本，有《客帝》《分镇》二篇，既要“逐满”又想保住光绪，既要“革政”又想“借权”于清朝督抚，那末他自比焦大，或许可称夫子自道吧？别的比拟，也颇令人愕然。比如他把黄遵宪比作糊涂专横的老纨绔贾赦，把文廷式比作羡色丧身的小纨绔贾瑞，而置荣禄与张之洞同列，视刘坤一与瞿鸿禨同类，如此等等，都与后来人们熟悉的“评价”，非大相径庭，即颇有出入。如果注意到参与“戏拟”的孙宝瑄、丁惠康、吴保初诸人，都是清末名公巨卿的亲属，那末这种谐谑式比拟中，是否还包含着那时的若干政坛隐情呢？

1992年

一六六
学者与思想家

清代在中国学术史上呈现的辉煌，与它在中国思想史上显示的沉闷，形成巨大反差。

难道清初和清末的思想界不曾异常活跃吗？那当然都属于无可否认的历史事实。但必须指出，清帝国直到17世纪末叶，即定都北京将近四十年，才在内地实现政治“一统”，而到20世纪开端便已名存实亡。因此，那两度中国思想界的活跃，只能说是帝国统治尚未建成和帝国权力行将崩坏的两极状态的相似映象。

清学的辉煌，表征在于传统的学说，尤其是传世的旧籍，得到全面的清理。所谓经史诸子，无不在音训考辨的名义下，受到学者们的周密审视。那以后，谁想研究中国传统的思想学说或历史记载的相关文献，谁都不可能忽视清代经史诸子的考证成果。近八十年来，某些学者好向清代汉学投以鄙夷的眼色，适足以证明此辈的无识。

然而，在清代经史诸子考证的大师辈出的时期，特别在18世纪中叶到19世纪初叶的乾嘉时期，思想界的沉闷也曾达于极致，同样属于无可否认的历史事实。

按照逻辑，学问是思想的根底，思想是学问的花果，因而没有相当学问作功底的思想，与没有思想定取向的学问，似乎都是不可思议的。可是清学史就显得那么古怪。拿支配帝国文化教育的经学来说，占据思想中心地位的所谓理学家，大多学问浅薄乃至不通，相反，学问专精并且广博的所谓汉学家，在思想教育领域却很少出声，偶尔发

声也小心地掩饰自己的非道统思想，还总是采用常人难以理解的经典考据形式，例如戴震的《孟子字义疏证》。

清学史所显示的如此悖论，早就引人注目。比如提倡以史明“道”而憎恶戴震之徒的章学诚，就曾无情地嘲讽同时代的汉学家，“有如桑蚕食叶而不能抽丝”。以后表彰清代汉学并批评章学诚有“卫道”成见的胡适，也曾感伤地承认，清代近三百年间无数第一流学者殚精竭虑地考证集成的正续两部《皇清经解》，在中国思想界、教育界的影响，反而不及朱熹一个人所著的几本小书。出发点相反的两种批评，各有偏颇，但结论却一致，表明在清代思想与学问的确存在着分裂。

怎么解释这种分裂现象，属于另外的问题。这里也不拟讨论清代汉学家，特别是清中叶那些汉学大师，如何由于权力干预学术而被迫噤声。就历史事实所昭示，不仅表明学问与思想殊途而不同归是可能的，而且表明学者与思想家判然有别，至迟在清代已成某种必然。在中外的古典时代，例如在中国的春秋战国时代，那种历史常见的集学者和思想家两种角色于一身的现象，到中世纪晚期反而属于历史罕见的特例。

因此，在近代西方科学史上，经常出现的悖论，所谓伟大的科学家、渺小的哲学家可以同谥一人的悖论，在清代汉学大师中间每可寻出类似例证。谁都知道惠栋是清代汉学的吴派开山，他从父祖那里继承的红豆山房，楹联大书“六经尊服郑，百行法程朱”。相传这是阎若璩赠惠士奇的名句。如果属实，那就可证由清代经典考证学的真正开创者阎若璩起，学问精湛而思想媚俗，在某种程度上便成为吴派学者的传统。钱大昕是吴派汉学巨擘，在经史诸子的考证方面，博大精深远过于惠栋，而他首倡的“二重证据法”，实则是文献、文物与域外记录相印证的“三重证据法”，经过清末民初章炳麟、刘师培、王国维、陈寅恪等相继发扬，至今在中国学界仍有很大影响。可是钱大

昕强调“实事求是”，同时表白出自于“护惜古人之心”，更以替秦桧翻案，表明他对满洲自称出自“金源”的非历史说法的认同。这无损于他的汉学大师地位，却很难使人承认他同时也是一位思想家。

“学者”一词，典出《孟子》，起初泛指修“学”的人。按照《白虎通》的定义，“学之为言觉也，觉悟所未知也”，所谓学者，可指不同水准的求知者。它在中国渐成知识较渊博或较专门的人士的特称，是否始于唐宋之际，尚待考证。但到明清之际，它已更常用于指称研经讨史已具一定造诣的人士，这由《日知录》到《四库全书总目》的大量文献可证。

恕我寡闻，至今没能在中国传世古文献中找到“思想家”一词。将英语idea译作“思想”，可能借自日本，到20世纪初经过《新民丛报》频频使用而逐渐通行，因为19世纪末严译《天演论》，还将赫胥黎《进化论与伦理学》原著中的这个词，一概译作“意”，而对戊戌维新前对汉译西方概念影响很大的《万国公报》，也到20世纪初，才将idea的汉译，由“意”改为“思想”。至于称思想有“界”，属于“五四”时期的一种时髦。既然有“精神界”“劳动界”等等，当然也可说有“思想界”。但主张从人物研究的角度撰写中国文化史，首先要替历史上的“思想家”立专传，则详见于梁启超的《中国历史研究法补编》。

梁启超晚年在清华国学研究院授课的这部记录稿，于1927年仲夏经梁氏本人审订后编成。其中提出全部中国文化可由三类人物为代表，即思想家及其他学术家，政治家及其他事业家，文学家及其他艺术家。把思想家看做文化鼎足之一，并列入首位，正是后来种种文化史论著特重思想学术的滥觞。更有趣的是，梁启超还分别给三类代表人物开列了具体名单。第一类名单，区别“正式的思想家”和包括经学、史学、科学、考证学四种“其他学术家”。所谓代表“正式的思想家”，又分“中国土产思想”和“印度佛家思想”两支。“土产”

凡列二十多人，内清代六人，即顾炎武、黄宗羲、朱之瑜、颜元、戴震、章学诚。

那以前，梁启超《清代学术概论》《中国近三百年学术史》，都已刊行。将二书与这份名单略加对照，便可发现，一是入选的清前期“思想家”人数大减，甚至剔除了前书特别表彰的王夫之、阎若璩、胡渭等人；二是清嘉庆后百余年的“思想家”一概摒除，包括前书曾赞为思想界明星的龚自珍、魏源、康有为、谭嗣同、章炳麟等，也包括自称将为清代思想史之结束人物的梁启超自己。这显然不是出于区别时代或并非“土产”的考虑；因为他在政治家名单中列有晚清的曾国藩、李鸿章，民初的孙文、蔡锷，还将“印度佛家思想”代表列入思想家名单，并以鸠摩罗什打头。真正的理由，也许如他自说，要挑出历史上的“第一流人物”，那么未入选的，自然属于他所谓的“第二流”。

评判历史人物，从来各有各的尺度。我对梁启超的名单感兴趣，不在于他所用的尺度，而在于名单所蕴涵的关于“思想家”的理解。如前所说，“思想家”一词不见于中国古文献，在近代文献中也仅见于“五四”以后，当然只限于寡闻所及。

梁启超的论著出现“思想家”一词，是在他欧游年余之后。他的欧洲之行，以在法国居留的时间最长，与法国学界名流的接触也最多。法国大革命时期首先采用ideology一词，表明在实践中构筑一种理性的科学的社会的意向。这个词的汉译，便是“思想体系”或“观念形态”，也常译作“意识形态”。怀有根据某种观念系统从事政治实践的意向的人物，在欧洲便称作“思想家”（ideologist）。通观前述梁启超提出的名单及其附释，我以为他可能正是在这个意义上界定“思想家”的，并且据此区别思想家和学者。不待说，假定这一推测不错，那也不能不指出，梁启超从西欧输入“思想家”的概念，一

如他自己承认在晚清输入新思想过程中已具有的弱点，“本来不具，派别不明”，既移了位，又变了形。

但无论如何，梁启超提出的问题，仍然值得我们参照。多年来，我们每每为难以厘清思想史与哲学史的界域而苦恼。从胡适、冯友兰到侯外庐，不论著作称为哲学史还是思想史，而所论的对象和问题，在形式上有多大区别呢？这几年，中国学术史的研究渐受重视，却又引出思想家、哲学家和学者如何界定的问题。虽说不同学科在研究对象方面出现交叉重叠是难免的，然而学科分工总不能只限于名目不同。

既然思想家一词属于近代输入的外来语，那么参照概念起源地的界定，无疑是有益的。前述法国最早形成所谓“观念形态”。这使法国在18世纪到19世纪初，产生了所谓观念学派（ideoligie），“将认识论问题（认识的本质或起源问题）先归类于心理学问题，然后提出是伦理和政治问题”。黑格尔和马克思都讨论过这一派的“意识形态”问题，如我们熟悉的《德意志意识形态》。马克思经过批判性地分析它在德国的表现以后，提出了他的著名见解，即从来的哲学家都只是解释世界，而哲学的真正任务却在于改变世界。在马克思看来，意识形态或思想体系，假如只把人民看做历史的不自觉的工具，而认为只有某些人物，如黑格尔所称的哲学家或思想家，才能了解事物的原貌或性质，那么所谓意识形态或思想体系，便只可能是一种反真理的教义，其作用在于维持统治世界的现状。撇开一些争论不谈，有一点是共同的，那就是谁都承认，在历史上构筑意识形态或思想体系的哲学家、思想家，无不具有现实的使命感，无不重视理论的实践意义，无不采取抽象的语言以表达某种特定的社会政治思想与追求，无不期望说服大众相信这类社会政治理想与追求符合自身的现实利益并相应承担为其斗争的义务。对于思想史的研究来说，要确定谁在特定的历史时期堪称“思想家”，这些特征似可成为必要的参照尺度。

但历史同样表明，构筑某种思想体系的人物，未必都是有学问的。世上许多宗教和主义的倡导者，有几人是从书斋中产生的呢？中国历史更表明，不仅政治家，即使有学问的思想家，也鄙夷书斋中的学者。这种反智论的传统，根源何在，属于另外的问题，但只凭学说和研究成果对于眼前的“经世致用”是否有利的实用标准，成为中世纪社会的通行见解，无疑是重要的因素。至今人们仍然经常把“纯学术研究”“为学问而学问”，当做一种罪过，便是显例。毋庸讳言，许多终身沉湎于某个专门领域的研究者，一旦超出本行，便常对知人论世显得迂执不通。但这不正表明，学者和思想家，更多是体现分而不兼的历史事实吗？我以为尊重由历史形成的这个事实，可能对我们更准确地认识各自的研究对象和任务，大有助益。

1996年

一六七
君子梦

“改革”的近代涵义，在文献上可追溯到龚自珍写于1815—1816年的《乙丙之际箸议第七》。这篇仅有二百二十二字的短论，将八百年前王安石的“改易更革”主张，约简为“改革”，说它表征着支配历史的“万亿年不夷之道”，并向清朝君主讽示：“与其赠来者以劲改革，孰若自改革？”

类似的吁求已见于1799年经学家洪亮吉敦促嘉庆帝兑现“咸与维新”诺言的致成亲王书。从那以后，凡是关注中国社会的未来命运又不愿国家重蹈改朝换代式“革命”的人士，无论追求的具体目标如何，在思想上都没有超出“自改革”的窠臼。

直到1898年戊戌八月政变最终证明要求清帝国“自改革”只是一种梦想为止，这股思潮恰好持续了整整一百年。中世纪的中国学者，往往喜欢自居为“君子儒”，也好以孟子树立的形象慰勉自己，所谓“达则兼善天下”“穷则独善其身”。从18世纪到19世纪清代汉学的主导取向，由经古文学向经今文学嬗变，在某种程度上可说是学者群体信念由守穷而望达的例证；这百年首尾的两名思想家龚自珍和康有为的个人学术经历，尤有典范意义。因而，晚清的“自改革”思潮，由酝酿到幻灭的过程，也可说是一场“君子梦”。

大概地说，这场“君子梦”在时间上经过了入梦、惊梦、异梦至圆梦四个阶段——戏用汤显祖的杂剧套数比拟。

1827年刊布的《皇朝经世文编》，在清代的官方文献史上，首开了由行省现任督抚直接策划和主持，从批评帝国现行政策的角度辑存学人论议，以证明与治道攸关的一切领域都亟待兴利除弊的记录。由于陶澍、贺长龄主管的长江三角洲地区，素来是帝国经济和文化的重心，而《文编》又以“讲求经济”的名义集中揭露帝国在东南统治的腐化程度，因此它甫问世便引起朝野上下的注目。它甚至打动了庸碌的道光帝以及更庸碌的咸丰帝，在教训官员时常把“宜读经世之书”挂在嘴上。难怪魏源的朋友张维屏要盛赞他草就了一道当代的“治安策”，而魏源的名声也陡然跃居包世臣等人之上，成为经今文学家刘逢禄称道的“无双国士”。然而这部政论文献辑存的社会效应也许更有意义，因为那效应正凸显了龚自珍所谓的“自改革”，在鸦片战争前夜已成为感受统治危机的那部分士大夫的一种共识。

不能说“经世致用”纯属空论。《经世文编》特重漕盐河工等积弊的改革，是因为陶澍等已有在江淮地区“整顿”见效的经验，加上南粮北调恢复海运见效的经验，使他们相信通过局部改革治疗帝国宿疾是可能的，也相信龚自珍所称“药方只贩古时丹”的意见是可行的。虽说对付蔓延极速的鸦片流毒没有历史成例可作依据，并在政府中出现政策争论，但那些力主厉禁的“经世”学者——多为龚、魏的诗友文友，则以为仍有经义可资凭借，把道德关注作为政策可行性的唯一衡量尺度。林则徐虽没有那么天真，却终生服膺“古人”赵匡胤的名言，所谓“卧榻之旁，岂容他人鼾睡”，以此作为对付绝非南唐小朝廷可比的“西夷”的出发点，其气概可嘉，其结果必为悲剧。

当然林则徐还是务实的，他率先详究域外强敌的由来和现状，使独得秘传的魏源仅用百日便写就五十卷的《海国图志》，用“师夷之长技以制夷”一语，初次道出了鸦片战争败局在南国学人中造成震惊之余希冀另觅医国新方的心态。不过林、魏的筹海三策仍属旧方，当年满洲列祖就用这样的策略成功地夺取了明帝国的天下，这是《圣武记》也不讳言的。然而英帝国也不是明帝国，欧美强于中国另有世变

造就的原因，仅把“师明长技”改作“师夷长技”，没有可能重展“盛清”的威风。这一点倒是书晚出而人曾被林则徐斥作“强民从夷是何肺腑”的《瀛寰志略》作者徐继畬先有觉察。在晚清，这部实际开了中西学者合作著译先河的作品，成了启迪一代学人认识域外世界的首选教科书，其“致用”的价值远胜于《海国图志》，那并非出于郭嵩焘、薛福成等人的选择失误。

曾在太平天国战争期间充任李鸿章策士的冯桂芬，十分藐视魏源，固然可能有道德的或派系的理由，更可能出于他对筹海三策涵泳的天朝至上论的成见的憎恶。1860年后二十年间，《校邠庐抗议》尤被南国士大夫视若不刊之典，不仅如李鸿章所赞是深得“洋务机要”，还因为它为“自改革”思潮确定了新的取向，所谓“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”。冯桂芬这二语是否“中学为体，西学为用”那八字经的原型，以及他本人对“原本”的信仰真诚与否，尚有争议。但无可置疑的是《抗议》一书表现了对于前二十年把“自改革”限制在军事技术层面的主导取向的抗议，以为西洋富强之术在艺不在教的意见乃属曲说。所谓洋务运动的首领李鸿章强调“外须和戎，内须变法”是他奉行的真准则，他所想实施的“变法”，可行性依据便主要来自冯桂芬。

较诸冯桂芬，王韬、郑观应等走得更远。他们都用古老的天人沟通论把“自改革”诠解为符合天道变化的“自强”行为，他们都在拥护“中体西用”的名义下否定体的差异性，他们也都声称“公天下”乃人类历史共同取向，王韬甚至说西方列强凌侮中国是为了促进世界大同。然而最能歆动人心的是他们认为去专制、行民主才能真正实现自强。虽然王韬主张采用英国模式，李善兰向往“一以美国为法”，马建忠则以为法国讲究“人人有自主之权”，对于改善政事最有利，却都表明至迟在19世纪70年代“自改革”论者已把君主专制体制视作变法自强的最大障碍。

我们的研究向来忽视在华西方人士对于晚清“自改革”思潮的推波助澜作用。即使历史已经证明主要由传教士、商人、外交官以及清政府雇用的洋员等构成的复杂群体，并非个个都是心怀恶意的侵略者或冒险家，相反有不少人真想帮助这个没落帝国实现自强，然而雍正、乾隆将满汉隔离政策扩展到对外交往领域的结果，即盲目排外形成的传统，由于帝国政府在反侵略战争中屡屡失败激起的屈辱感而得到增强。在这样的隔膜、猜忌乃至敌视的社会氛围中，仍有不少在华西方人士“不务正业”，热心地从事教育、文化、新闻、出版、社会福利以及声援改革者等等活动，那效应属于正面还是负面，要看从什么角度去判断。1866年海关总税务司赫德（R. Hart）、英国驻华使馆参赞威妥玛（T. F. Wade）同时向清政府上书，建议“借法兴利除弊”，以保持“一统自主”，其用心且不论，其意见确实切中了帝国政治的弊病。然而奉旨讨论的各省督抚大半予以一概否定，甚至说“自强之道，不待外求”。这是一种角度。而1898年投入百日维新的改革家们，却几乎没有一人不曾从英美传教士编纂的《万国公报》《格致汇编》和广学会出版物中，汲取过新知和灵感。康有为甚至模拟马丁·路德，用提倡中国式的原教旨主义来否定本世纪的认知传统。这又是一种角度。

同样复杂而又研究不足的还有同治、光绪间的“清流”活动。辜鸿铭在1909年的一本英文著作，把这种活动比作纽曼（J. H. Newman）领导的英国反现代化的牛津运动，并给“清流党”的主角们逐一找到了在英国的对应角色。这使西方有的学者以为这班中国言官真如纽曼、阿诺德（M. Arnold）那样，反对“现代欧洲物质文明的破坏力量”，那显然是误解。近代中国的政坛上，党派斗争惯常是宫廷政争的外化，清流党也不例外（这里指“前清流”）。这个由“正途”出身的年轻翰林御史们结成的文官小团体，奉同治帝的师傅李鸿藻做领袖，曾给政坛带来生气。他们的核心人物张佩纶、张之洞等，憎恶官场道德沦丧，反对外交立场软弱，指斥不避权贵，弹劾专攻大臣，一时间使帝国政府内言路出现了一个半世纪所未有的“自由”景

象，被后人称作“同光新政”。然而他们呵责物欲横流、见利忘义，唯指他们特别鄙视的多半依仗军功或捐班出身的洋务官僚，而后者正是有意改变祖宗成法的首辅恭亲王奕䜣的力量支柱。所以，无论他们的动机如何，在实际上则成了慈禧借以削弱恭亲王权力的嫂叔斗法工具，并且成为遏制“自改革”行程的一种阻力。

一如中法战争葬送了清流党，1895年中日战争失败也结束了标榜洋务的“自强运动”。新一代的“自改革”主张者，康有为、梁启超、严复、黄遵宪、汪康年、谭嗣同、章炳麟等等，尽管教养不同，经历各异，却无不从这两次事件的震撼中省悟出一个共同的结论，那就是阻碍中国实行改革的最终原因，在于政治体制，在于这个体制保障的是君主享有不受制约的独裁权力。他们接过“变法”的口号，但把改革吁求的重心，由“自强”移向“改制”。他们仍然希望“借权改革”，却开始诉诸民意，指望用舆论和请愿促使当权者顺应人心而赞同政治改革。康有为以日本强迫清廷接受《马关条约》为契机，发动“公车上书”，便是一次试验。运动没有达到预期效应，康有为却如愿成为公认的维新运动领袖。那以后留下的一长串的奋斗故事，包括创学会，办刊物，开学堂，出论著，游说“诸侯”，歆动大臣，刻意模拟德国的宗教改革和日本的明治维新，并顽强地向光绪皇帝接连上书，如此等等，都是人所共知的。在这中间，运动的参与者，时时有人脱出“自改革”的轨道，走到直接鼓动“革命”一边。但历史仿佛有意给“自改革”论圆梦，非使这场以“革政”代“革命”的维新运动走完全程不可。果不其然，经过两年努力，皇帝终于受感动而下决心了，变法付诸实践。然而至今令人不解的是这班改革家，尽管明知各国变法无不流血，却没有作过阻止流血的准备。戊戌百日维新终于以阿Q式的“大团圆”结束，应该说结局已在开端注定。

1993年

一六八
戮心的盛世

清朝的康熙、雍正和乾隆，祖孙三代相继做皇帝，总共君临中国一百三十四年。

康熙统治的前半时期，战争连绵不断，世道并不太平。但自他第三次亲征准噶尔部（1697）获胜后，直到乾隆实行“内禅”（1796），时间正好一百年。那百年间，国内战争仍不时发生，但或局于边疆，或限于规模，都没有造成全国性的动荡，世道堪称太平。

在中国历史上，处于统一王朝治下，社会基本稳定而达百年左右的日子，实在太难得了。勉强算来，仅见于三朝，即西汉、初唐和明中期。但西汉前期，外有匈奴的长期威胁，内经吴楚七国之乱，那稳定是断续的。唐太宗到唐玄宗，中原无战事超过百年，但中间横插上女主临朝的“武周”，国号被改便有二十年，也算不上持续太平。明朝英宗复辟到神宗末期后金努尔哈赤称帝，时间虽然更长，达一个半世纪以上，但皇帝的荒唐，政府的腐化，延续时间也几乎同样长。相形之下，从康熙后期到乾隆让位那一个世纪，论武功则“四夷咸服”，论文治则万喙息响，皇帝做得也稳，朝廷显得也宁，难怪旧史大加称颂，不曰“全盛”，即谓“鼎盛”。

盛者，多也，“引伸为凡丰满之称”。后一解释，是段玉裁作的。段玉裁是18世纪最有名的文字学家，照他的解释来理解康雍乾“盛世”的涵义，当然具有权威性。

不幸，这号称“丰满”的世道，总似乎存在缺陷。康熙晚年为了储君废立而长期苦恼，雍正时代为了辩护自己并非夺嫡而竟要向全国颁布《大义觉迷录》，还可说成是“盛明之缺失”。但那百年间文网愈收愈紧，吏治愈来愈坏，积弊愈来愈重，却不是乾隆的什么“十全”武功、万首诗歌所能掩饰的。

其实，这类缺陷，当时便有人觉察了。段玉裁的老师、乾隆中叶去世的著名汉学家戴震，便曾抨击“今之治人者”，“以意见杀人”。但他的话，说得太早，那时朝野上下多半在讴歌太平，谁注意呢？

然而不久以后，有位青年学者却注意了。他就是段玉裁的外孙兼学生龚自珍。

嘉庆二十、二十一年间（1815—1816，夏历乙亥年至丙子年），年仅二十四五岁的龚自珍，撰写了一组短论，总题《乙丙之际箸议》。这组政治短论，并非什么纪念碑式的鸿篇巨制，却率先打破了雍正、乾隆以来文人不敢议政的死寂气氛。其中有一篇，似在论人才，实则猛烈抨击前此百余年所谓“盛世”。不妨摘引一节。

衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。黑白杂而五色可废也，似治世之太素；宫羽淆而五声可铄也，似治世之希声；道路荒而畔岸堕也，似治世之荡荡便便；人心混混而无口过也，似治世之不议。左无才相，右无才史，阃无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商；抑巷无才偷，市无才驵，薮泽无才盗；则非但鲜君子也，抑小人甚鲜。当彼其世也，而才士与才民出，则百不才督之，缚之，以至于戮之。戮之非刀，非锯，非水火，文亦戮之，名亦戮之，声音笑貌亦戮之。戮之权不告于君，不告于大夫，不宣于司市，君大夫亦不任受，其法亦不及要领，徒戮其心。戮其能忧心，能愤心，能思虑心，能作为心，能有廉耻心，能无渣滓心。又非一日而戮之，乃以渐，或三岁而戮之，十年而戮之，百年而戮之。才者自度将见戮，则蚤夜号以求治，求治而不得，悖悍者则蚤夜号以求乱。夫悖且悍，且睊然眮然以思世之一便已，才不可问矣，向之伦慝有辞矣。然而起视其世，乱亦竟不远矣。

我很抱歉，引用了四百多字的原文，希望文末附录的意译（本书略，参看《走出中世纪》——编者注），能够帮助不熟悉龚自珍那种纵横奇诡的散文风格的读者，理解他究竟在说什么。但这段文字委实精彩。只要把它同前此百余年的历史实相略加对照，谁都可以看出，所谓清朝的康、雍、乾“盛世”，且不说无法上追汉唐了，甚至连明朝嘉靖、万历的统治也不如。嘉、万间，无论皇帝如何昏庸，政治如何腐败，终究还出过海瑞，出过张居正，出过戚继光。但清朝那百年间，除了出过大批在学术史上闪烁光芒的经史考证学者外，文臣武将中有谁能像海、张、戚那样逆君心、假君权或自练兵呢？

太平百年，而中国终于没有走出中世纪，反而更加显露中世纪末期的衰世特色，原因到底在哪里？

1987年

一六九
“孰若自改革”

清嘉庆十九年（1813），黄河在河南决口，滑县灾民要求官府救济，却被地方官诬为八卦教聚众“谋逆”。被镇压激怒了的八卦教徒真的反叛了，直隶、山东教徒起而响应，并且有人潜伏京师，与宦官中的教徒合谋，突入紫禁城，直逼内宫。若非皇次子领头用火枪死守，那后果就难说了。事后由猎场赶回的嘉庆帝，惊魂甫定，急忙又下诏罪己，表示自愧，却又说他做皇帝“不敢暇豫，不敢为虐民之事”，“然变起一朝，祸积有素，当今大患，唯在因循怠玩，虽经再三诰诫，舌敝笔秃，终不足以动诸臣之听，朕唯返躬修省耳！”还是君明臣不良的老调，但也为“守成”添了新注，原来此词与“因循怠玩”同义。

假如注意到这个事件过后，年轻的龚自珍便撰写论改革的那组政论，那就会对其中的《乙丙之际箸议第九》描绘的那个“衰世”，有深一度的理解。“左无才相，右无才史，阃无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商”；不要说朝野都难见真君子，甚至难找真小人，“巷无才偷，市无才驵，薮泽无才盗”，这不正是嘉庆亲政以来的现状吗？这样的世道，皇帝还要自我粉饰，说是要“与吾民共享承平之福”，岂非自欺欺人？可是皇帝在罪己诏里，指责群臣“因循怠玩”的最大恶果，就是不尽心尽力帮助他“正民之志”，即是说还嫌对“才士与才民”的良心杀戮得不够，还要求加紧“戮心”，“戮其能忧心，能愤心，能思虑心，能作为心，能有廉耻心，能无渣滓心”。不用说，这样的现状继续下去，一切方面都会类似“治世”，“然而起视其世，乱亦竟不远矣！”

应该说，龚自珍是有预见的，但他仍然没有放弃对帝国的希望，仍然期待君主正视真正的现实。他指出全部历史都证明没有一个王朝是永存的，却以为只要接受历史的教训，懂得变才是永恒的“道”，不断地自我更新，就可能避免“革命”即改朝换代。因而他劝说在位的君主，不要怕违背祖制，不要怕冒犯众议，振作起来吧，“与其赠来者以劲改革，孰若自改革？”

从此，“自改革”便成为晚清思潮的一个主旋律。

1998年

一七〇
“维新旧梦已成烟”

“百日维新”过后一年，康有为在国外纪念在政变中殉难的亡友，做了一首七言绝句，悲叹“维新旧梦已成烟”。这七个字，可说很精练地概括了清帝国的“自改革”从梦想到幻灭的百年历程。

所谓“自改革”，是崇拜王安石变法的龚自珍，概括王安石变法宗旨，在鸦片战争前四分之一世纪提出的概念，意即帝国只有实行由上而下的自我改革才能继续生存、求得发展。类似观点，至迟在18世纪末，便已出现。作为同一政治追求，它在整个19世纪的文献中反复道及，而变得越来越强烈，显示它正是一股时代思潮。

这股“自改革”思潮，发展到19世纪最后二十年，已呈行将决堤的态势，尤其是在沿海诸省迅速泛滥。这造成了众多论者的一种错觉，以为只要将真理灌输给权力者，尤其是灌输给乾纲独断的皇帝，催其醒悟，促其振奋，积弊便可扫荡，乾坤便可扭转。康有为、梁启超和他们的许多同道，就是这样乐观的。当光绪皇帝“诏定国是”以后，他们的兴奋真是溢于言表。岂知维新不过昙花一现，刚绽放，就夭折了。戊戌八月政变，最终证明要求这个帝国“自改革”，只是一种梦想。

这场“旧梦”做得真长，到“成烟”时分，已做了整整一百年。百年间连绵不绝的同梦者，大都是在中国被泛称为“儒者”的人物。熟读四书的这班士绅，都好以“君子儒”自居，也都好以“穷则独善其身，达则兼善天下”的古之人的形象自勉。因而，这场百年旧梦，也可说是一场“君子梦”。

连戊戌百日维新的设计师康有为，也悲哀地承认梦境已经如过眼云烟了，昔日激励过无数仁人志士为之呼号奔走，甚至殉以生命的“自改革”吁求，还不成为明日黄花吗？

绞杀百日维新的慈禧太后，她倒行逆施不过两年，便招来八国联军入侵，使她与亡夫咸丰帝共创了半世纪的帝国首都两次沦陷的记录。当她以牺牲中国人民权益的高昂代价换得朝廷继续存在，为向列强卖乖，不是曾厚着脸皮扮成戊戌维新的遗嘱执行人吗？她接连宣布改官制、废科举、定学制、开特科等等，都是百日维新明令推行的。她甚至宣称“预备立宪”，以示她的假戏与百日维新并非雷同。这曾引起康有为紧张，赶紧将戊戌年间他起草的多种文件，增窜删改，以至重写，用伪造历史的手法新编《戊戌奏稿》，同他的老对头争夺首倡立宪民主的地位。然而帝国早由辛丑和约出具残废证书了，慈禧的假戏刚出台便被人民连喝倒彩，接着她才咽气而帝国就结束了历史存在。

慈禧导演的清末“新政”，徒成历史的笑柄，也表明上个世纪的“自改革”论，真是只供历史学家凭吊的旧梦了。百日维新面对的难题没有解决是一回事，百日维新只能看作百年旧梦的休止符，又是一回事。从历史总是既连续又间断的本性来说，百日维新正是一个过程的终止，而不是一个新的过程的开端。悲剧在高潮中落幕，当然不能说成另一出悲剧的序幕。过程与过程之间不存在绝对分明的界限，也不反证不同过程自有特色。

1998年

一七一 辩护论的反效应

群体信念化作某种思想模式，未必被属于群体的各个成员所理解、赞成、接受，而误解、反对或拒斥，倒是常态。龚自珍从帝国现状的总体着眼，提出师法王安石的先例，以全面的主动的“自改革”，根治帝国的重病，所谓“药方只贩古时丹”，但他的众多朋友都表示怀疑，由他生前未得公开肯定，还常被劝说去“写定六经”云云，可证。怀疑或出于审慎，怕招来文字狱；或出于守拙，习惯思不出其位；或出于务实，不信变法真是帝国救命的灵丹，宁可针砭时弊，从易于奏效的小处入手。最后这一点，也可说是任何时代改革者群体中多数成员的主观意识。

清道光七年（1827），江苏布政使贺长龄主持纂辑的《皇朝经世文编》刊行。这部一百二十卷的煌煌巨制，实际是由贺长龄的幕客魏源搜辑的，而创意来自时任江苏巡抚、旋升两江总督的陶澍所热心的“经济”——“经世济民”主张。编者宣称论学论政都必须切合当代朝廷的“实用”，尤有实用价值的论议都出在本朝，而本朝的治体已经完备，应变化的是不合兴利除弊要求的具体措置，因此作为“经世”纲领的学术，也要以“道存乎实用，志在措正施行”为评判尺度，“凡高之过深微，卑之溺糟粕者，皆所勿取矣”。可见编者以务实自命，眼光只在对当前统治有利无利的框架内打转，既不投向“经济”以外的问题，也不关注意识形态的根本是非，这正是在晚清享有改革者名声的陶澍的特色。有的论著称道《皇朝经世文编》，是在常州今文经学指导下“从闭门考据走向学以致用”的代表作，或者断言编者存心与汉学对抗，都未必符合实相。

因此，这部文编，辑录顺治初到嘉庆末的清人文献二千二百多篇，作者共有六百五十四人。其中已故或生存的当代人物约占五分之一，却收入汉学诸派众多学者的论政文章，反而不取所谓常州学派名流的经学著作，是合乎逻辑的。同样，龚自珍的论著被收入十五篇，包括《乙丙之际箸议》组文中的“师儒”一篇，但前引抨击政治腐败、国家黑暗和断言帝国要续命只有依靠“自改革”等激切文字，都被编者置于“勿取”之列，也是合乎逻辑的。

然而主观意向与客观效应不可能一致。《皇朝经世文编》原是清道光初期帝国内部政策争论的文献映照。人所共知，中世纪中国的政治重心多在北方，而经济重心、文化重心早就南移。清廷乘中原大乱入主北京，但也如明朝一样，财赋仰给于东南，通过运河输送的粮食是满洲权贵、卫戍八旗和满汉官吏的命根，通过扬州集中的盐税则是满洲君主得以孤行己意的财源。可怕的是天灾，运河常因黄淮水灾断航，已足以引起京师人心惶急，而淮盐产量骤减或外运犯难，不仅影响税收，还直接危害南国民众生计。运河水系是人工造成的，闹灾当然源于人祸，但归咎于河臣，并不能“纾朝廷南顾之忧”因而道光初满洲枢密重臣英和，便建议江南漕粮改由海运。事关依赖漕运生存的官丁商民的权益，激起清廷一片反对声。这时被两江总督蒋攸铦早就评为治行第一，而在安徽巡抚任内以理财救灾著称的陶澍，调任江苏巡抚，就和布政使贺长龄配合，在道光六年成功地实现了通过海运将苏南五府一百六十万石漕粮调到北京。这使陶、贺作为懂“经济”的干才的名声大振。他们策划和主持编纂《皇朝经世文编》，原意显然借历史为冒犯祖制辩护，不意海运成功，反而使此编化作兴利除弊的必要性和可行性的论证。

所谓人怕集中。个人言行一时一事失误，或许无人见怪，但积累起来，被算总账，还以此判决其人的功过是非，便大成问题。帝国也一样。清统治中国一百七十多年了，起先还有少许听德，君主还有限度地容忍臣下的不同声音。但从雍正帝为集重个人而阴布特务网，乾

隆帝更死做，屡兴文字狱将朝野压制得鸦雀无声，其子孙遵而勿替，满足于“吁咈之声不闻”，结果呢？一旦被算起总账，便发现积弊深重，正是近百年将言者有罪的君主专制原则推向极端的恶果。

于是《皇朝经世文编》，便意外地获得了两点效应。第一，它从检讨现行政策的角度，将清入关以来的“经世”论议，分门别类，予以集中，顺时序编次，却凸显了一个基本史实，即涉及治道的一切领域，不但存在积弊，而且旧害未除，新害又生。第二，它从辩护论的意向出发，肯定具体政策因时变化，是帝国长治久安之“道”的体现，却否定了一种历史偏见，即祖制不可变，涉及变更祖制的争论，都对帝国统治有害无益，其实强行压制异见，恰是乾嘉以来帝国政界急剧腐化的由来。

1998年

一七二
“师夷之长技以制夷”

湖南小城三家村塾师出身的魏源，犹如法国司汤达的小说《红与黑》描写的于连，怀着羡憎交织的情结，不择手段地追名逐利，并以极端实用的眼光看待一切学问，可以毫不困难地改变见解。他对西洋情形原无研究，但在鸦片战争败局已定后，仅用一百天便拿出了五十卷的《海国图志》，从此以“夷务”专家现身。这部书与林则徐的《四洲志》的关系也终成疑案，且不去说它。单看这部书的效应，主要也不在于向人们提供了域外世界的新知，而在于其中发表的“筹海三策”，所谓“以夷攻夷”，“以夷款夷”，“师夷之长技以制夷”。

三策都不新鲜，相反每策在前都曾有人提出。即使从“致用”的角度来看，前二策在天朝已被“英夷”打得威信扫地的情形下，纯属一厢情愿的臆想；以后冯桂芬指斥这二策表明魏源昧于外情，“且是欲以战国视诸夷”，“适足取败而已”。这批评已隐讥魏源实际是在迎合清君主的虚骄心态，助长天朝至上论的幻觉。“师夷之长技以制夷”，倒是满洲列祖曾经行之有效的策略，“师明长技”而成功地夺取了朱明天下，因而虽是旧药方，但经林则徐在粤海一隅应用它获得过有限成功，便使人们以为它可能真是“制夷”的良策。从这一点来说，《海国图志》刊行后引起了把手段当作目的之效应，也就是人们越来越不讳言有必要“师夷长技”，是理所当然的。

中国人常把道德关注作为衡量政策可行性的尺度。林则徐虽然务实，但也存在着很深的夷夏不两立的偏见。他服膺宋太祖的名言，所谓“卧榻之旁岂容他人酣睡”。这使他的“民族主义”，很难同盲目

排外倾向相区别。他晚年领导福州士绅闹“神光寺教案”，怒斥允许传教士入城行医的巡抚徐继畬“强民从夷，是何肺腑”，而这位徐继畬，恰是同时代开始越出“师夷长技”的藩篱的高级大臣。徐继畬的《瀛环志略》，始编与《海国图志》同时，由于每事都要考证并向在闽外国人士讨教，因而成书虽稍晚，却不仅向国人绍介了远比后者确切得多的域外世界知识，而且破除夷夏成见，在书中客观叙述了英、美、法的民主政治，就是说比林则徐更深入地探究了西方列强“船坚炮利”的动力。多年后清帝国的驻外使臣，行箧中必携徐书，而不是已扩充成百卷的《海国图志》，那不是郭嵩焘、薛福成等人的选择失误。

1998年

一七三
天国的挽歌

花县失意的乡村教师洪秀全，从利用清廷弛天主教禁而开始在华公开活动的新教传教士散发的宣传品中间，发现了上帝面前人人平等的道理，认定这是上帝对他的启示，要他负起扫除人间不平等的使命。他很快在邻省广西的贫困山区的客家同族中间点燃了反抗的火种。正值道光帝死了，君主更迭必有的权力重整给造反者提供了发难良机。咸丰帝慌忙起用林则徐任广西巡抚，指望这位禁烟英雄的威望和能力可以弭“乱”于始萌。不幸林则徐驰驱到半路暴卒，拜上帝会的星星之火很快成为烧遍南国的内战烈火。历史已经表明，太平天国没有能力给中国带来人民向往的社会公平。洪仁玕的《资政新篇》描绘的未来蓝图，与同时代的帝国“自改革”论者的政治设计并无二致，它在天京权力者的腐化和内讧，已使当初洪秀全的平等梦想化作现实讽刺的时刻提出，只能成为天国的挽歌。

1998年

一七四
“法”的新诠释

戊戌年六月初六（1898年7月24日），光绪皇帝谕内阁：着将令直隶总督荣禄迅速刷印的冯桂芬《校邠庐抗议》一书，“颁发各衙门，悉心核看，逐条签出，各注简明论说，分别可行不可行，限十日内咨送军机处，汇核进呈，以备采择”。时距“诏定国是”已有四十三天，即“百日维新”时已近半。这时清廷仍对变法的具体实施步骤心中无数，而三十八年前成稿的一部呼吁体制改革的旧著，这时仍被皇帝和他的师傅孙家鼐，当作全新的变法设计书。由此可知清帝国“自改革”首次实践的准备程度。

《校邠庐抗议》，据冯桂芬自序，成稿于清咸丰十一年（1860），凡四十篇，附二篇，内容均为针对时弊所提出的具体改革方案。书中要求“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，但又强调古今异时异势，“法苟不善，虽古先，吾斥之：法苟善，虽蛮貊，吾师之”。因而晚清的“中体西用”和“西化”论者，都曾将它当作于己有利的先驱言论。

1998年

一七五
“天下一道”

晚清历史表明，“中兴”也罢，“新政”也罢，都不过属于皮毛的改变。出身于叶赫那拉氏族的太后，有能力将八旗玩诸股掌，却没能力改变由一个少数民族压迫多数民族造成的复杂社会政治问题。建立在满汉联合统治基础之上的帝国政权，有可能在权力分配方面进行调整，却不可能克服中世纪权力结构带来的基本矛盾。愈违祖制而愈遭反抗，愈行开放而愈受非议，这就是19世纪六七十年代的基本现象。

当那二十年人们都惑于现象，同声赞颂“中兴”，至少承认“新政”效应之时，持异议者当然被视作鸥号枭鸣。这些鸥枭其实是真正的改革者。在同、光之际，他们的人数很少，冯桂芬、郑观应、薛福成、马良、马建忠、陈炽、陈虬、宋育仁等，便是我们可以列举出的姓名。可是，从冯桂芬以下，这些改革者都是在中国论中国。他们从鸦片战争后，都在不同程度上接受西学，并以西方政教为尺度，抨击国政，呼吁改革。但他们的尺度都来自耳闻，或有目睹也不过来自上海租界。然有一人生于江南长在上海，青年时饱受西式教养，中年后避地香港英国，自三十四岁至六十二岁人生最宝贵的而立至耳顺的年华，都在域外度过。由域外看域内，眼光不同，批评不同，对中国的未来估计当然也不同。此即当时独具只眼者——王韬。他首倡“天下一道”论，在清学史上堪称别具一格。

贯穿王韬政论的是一种旧式的“世界主义”的理想。他企盼着“天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，舟车所至，人力所通，凡有血气者莫不尊亲，此之谓‘大同’”。但王韬和麦都思、理

雅各，又都一贯以为耶儒相通，“耶稣教则近乎儒者也”。这样，王韬实际导入了英国传教士提倡的“宇宙观念”（universal sense）。这种观念认为，人类无分国家、民族、人种、阶级……都是上帝的儿女，应该平等相亲，自由诚挚。

宗教理想在炮舰商船面前转为现实的讨论，于是“大同”之境也降为“春秋列国”。在此层面，王韬仍是一个“世界主义”者，仍然指望一个“车同轨、书同文、行同伦”的世界，人类在制度、行为、语言、生产、生活中必然会出现某些一致，而通商贸易和战争兼并将在世界趋同中起作用。“将来天下各国，必至舟车之致远同，枪炮之利用同，兵力之战胜同，机器之制造同……混同之机于是乎在。”

1990年

一七六
“借法兴利除弊”

清同治五年（1866）二月，由军机大臣领班，恭亲王奕䜣主管的总理各国事务衙门，以奉小皇帝谕旨的名义，将“外国论议及说帖照会四件”，抄寄各省督抚阅看，由此引发了一场国策大争论。所谓论议，即赫德的《局外旁观论》、威妥玛的《新议略论》。两人都是号称中国通的英国人，但身份不同，威妥玛是外交官，赫德则是清帝国的海关总税务司，因而两份意见书的内容相类，角度却有异。赫德显然自居客卿，虽站在帝国之“内”说话，仍称“局外旁观”。不过两份意见书，取向是一致的，即都在敦促清廷“自改革”；逻辑也是一致的，那就是清廷若因循守旧或复古排外，都可能招致被列强瓜分的灾难。然而由同治朝《筹办夷务始末》辑集的回应表明，某些封疆大吏尤其是满人，都大为反感。两广总督瑞麟说不用变法，“自强之道，不待外求”，而湖广总督官文更痛斥其“包藏祸心”。而汉人督抚，或表示温和反对如左宗棠，或报以沉默如曾国藩、骆秉章和李鸿章。这时后者正与奕䜣内外呼应，热心“洋务”。所谓“同光新政”，自始便同国际政治动向相联系，这似为一例。

威妥玛的这篇《新议略论》，在清同治五年二月，由清廷抄发各省督抚讨论时，前附英国驻华公使阿礼国致恭亲王奕䜣的照会，以及威妥玛亲至总理衙门投递此文的说帖。据二文，可知此篇是阿礼国命威妥玛起草的一份非正式外交文件，“指明中华免危之计，唯在借法自强”。

全篇原有十七节，长达五千余字。现节录其中批评清廷不思变通，或以变法作为安内攘外手段的错误，以及论中国自主之要，在

“借法兴利除弊”“设法更求外国和睦”诸节。从全篇所用汉语生硬，往往辞不达意来看，它显然出于这位职居汉文参赞的英国外交官本人的手笔。但未经中国文士润色的这份文件，也使我们看到上个世纪60年代清英官方的沟通多么困难。

《新议略论》与《局外旁观论》一样，在当时只得到郭嵩焘的肯定。然而在民间却出现了假托两江总督曾国藩所作的致威妥玛书，对两论大加称道。可见民意和官意多么不协调。

1998年

一七七
“现代化”的启蒙

广学会及其前身同文书会，是在华的英、美和德国人士创办的文化机构。它的总董会议和执行职员会议，体现了在华西人的政、商、教三个层面的结合。它可说是由西方部分在华人士基于某种特殊利益的一个结合体，却未必能够简单地定性为文化侵略机构。直到1905年，加拿大长老会牧师季理斐（Donald MacGillivray），接替李提摩太主持广学会并更改它的英文名称之前，同文书会——广学会的英文名称，直译均作“在华基督教和常识的传播协会”（Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese），但它的活动，至少在表象上，着重传播的，是知识，而非教义。就所谓常识的传播来说，广学会的出版物，包括《万国公报》，也主要着眼于普及国际知识，历史的、现状的乃至地理的常识，以及近现代西方有关人士或社会的种种学说。协会的头面人物大多接受清教传统，他们的终极的或潜在的目的，是化异教的中国为“基督的中国”，那是毫无疑义的。他们全都知道拿破仑的名言，知道唤醒这头东方“睡狮”，从长远来看必将成为欧美工业化世界的强劲对手。

然而集结在广学会中的这批西方人士，无论来华的直接任务如何，是做生意，传福音，办交涉，或是充当帝国政府的雇员，无不时时面对不同文化和异质文化的困扰。颟顸的官僚，愚昧的头脑，排外的风尚，守旧的体制，诸如此类正是“睡狮”的特色，要不惊扰她，便必将一事无成。构成广学会主体的英、美在华人士，多半在华时间

很长，他们的个人事业或团体利益，同中国的现在与未来的取向，结合的紧密程度，往往超过同各自母体的关系。

1892年，同文书会改组为广学会，被选为主持日常会务督办的两个人，都是独立传教士。一是李提摩太，前英国浸礼会教士。另一名则是李佳白，原美国北长老会教士，刚因该会当局拒绝他的建议，即在华传教应由上而下，把中国士大夫阶级作为主要对象；在建议被否决后，宣布脱离长老会。广学会遴选这两人担任督办，当然不是偶然的，适足以表明这个协会是在华英、美人士为主的一个相对独立的团体。它重视团体的特殊利益，胜过母国母会的整体的或战略的考虑。因此，它作为文化机构，以这个团体的特殊利益为旨归，就不奇怪。不消说，它在中国的活动，既不可能采取不介入帝国政治的态度，也不可能在介入时保持价值中立。它的文化活动，只可能把改变被清帝国造成的沉重现状当作取向，因而无论人们对它的动机作怎样的推测，那历史效应，却只能表明它倾向并鼓动帝国上层人士和青年学子主动实行改革。

我曾指出，早在19世纪初，中国的有识之士，便在吁求帝国统治者实行“自改革”。鸦片战争以后，这股思潮有增无已，但在士大夫阶层中渐成气候，则在1885年中法战争葬送了清流党之后。那以后，打着“中体西用”旗号的洋务派，把引进西方科学技术，渲染得高于一切，特别热衷于军事技术的近代化，以为如此便可实现“自强”。1895年中日战争的失败，结束了这个运动。以后，新一代的“自改革”主张者，无不从中法战争和中日战争两次败局中，省悟出一个共同的结论，“那就是阻碍中国实行改革的最终原因，在于政治体制，在于这个体制保障的是君主享有不受制约的独裁权力”。

中国的士大夫阶层逐渐觉悟及此，应该说受《万国公报》和广学会出版物的影响不小。1905年9月，《万国公报》复刊后出满二百册，林乐知的华人助手范祎说，刊物的历程就是中国学界开风气的历程：

学人由易入难，从知西艺到知西政，进而知西教，都同公报及广学会译书有密切关系。不论我们对他所谓知西教乃“最大要义”作何判断，这个描述大致合历史进程。

1993年

一七八
使西者的证词

在技术不发达的中世纪，使节、旅行家和商人的域外游历见闻，向来是人们知天下事的信息来源。且不说作为同时代世界性帝国的汉、唐、元、明诸王朝，有作为的君主都何等关注域外情形，被宗教的或凡俗的激情所驱使的僧侣、官员和平民，都何等具有冒险精神。就说清帝国的头两代君主，顺治帝和康熙帝，仍然没有丧失关注西方现状的热情。康熙帝敢于起用西方传教士充当外交顾问和测绘全国版图的主持人，便是显例。

使清帝国与近代西方出现隔膜的，是18世纪相继君临中国的雍正、乾隆父子统治时期。这个时期长达七十七年。雍正厉禁西方教士入华，也切断了来自西方世界的信息源。而乾隆晚年一再傲慢地拒斥英、荷等国的通使要求，更使清帝国丧失了同西方国家建立平等的正式关系的良机。那时欧洲北美正处在民主革命和工业革命的进程中，还无力跑到远东进行大规模的军事的商业的竞争。

当半世纪后清帝国再度考虑要不要同西方使节打交道，那时的外交态势已非复昔比。帝国给西方人的印象，不再是如拿破仑所说的东方睡狮，而是如马克思所形容的“陈腐世界的代表”。

在长时间的躲闪、推宕、敷衍、争执之后，清帝国当局终于无可奈何地同意，各国公使可以“觐见”皇帝而不行跪拜礼，这已是在后者强行驻京以后十三年的事。再过两年，即1875年，仍然迫于外来压力，帝国当局才不得不派常驻外国使节。“中国官府全不知外之政事”的蒙昧状态，总算由此有了较大改变。

虽说驻外使节的拣择，驻外使馆的组建，以及使领等官员的活动方式，都经常散发着晚清官场的腐臭气息，但派遣常驻外国使节这一事实，除了意味着“来而不往”式外交体制的结束，至少还沟通了帝国政府与外国政府直接交往的渠道。主持总理各国事务衙门的王公大臣们觉察到这一渠道的重要，因而从开始起便规定出使各国大臣，必须以日记形式定期向政府报告驻在国情形并及时翻译咨送有关中外交涉事宜的书报议论。这项规定以后没有得到恪守，但在初期还是有效的。

据统计，自1821年道光帝嗣位至1861年咸丰帝病死的四十年间，中国学者撰著的域外地理图书共二十种，而那以后至1900年（光绪二十六年）的四十年间，国人所撰著的外国国情舆地著作，便约有一百五十余种。就是说，后四十年较诸前四十年增多了七倍半。而后四十年一百五十余种的六十一名作者，其中大半是驻外使领参随等外交官员。可见晚清与外国通使以后，至少在获得“天下方国”的直接知识方面，中国的学者文士得益匪浅。

不待说，如果以为曾经任职驻外使领馆，便必定通晓外国情形乃至国际形势，那将如咸、同间“到过广东者即视为通洋务”的说法同样可笑。事实上，从清帝国首任驻英公使郭嵩焘起，至1900年在位的七名公使止，三十多年间清朝派驻外国的三十余名使节，通外文的可能只有曾纪泽、伍廷芳等数人。非但使领官首先不懂驻在国语言，连他们的随使人员也多半不懂外文，并缺乏外交常识。正如曾任驻美驻俄公使的杨儒，在1900年的一通奏疏中所抨击的，“如谓曾办外交，而举凡所谓西学西法者遂无所不晓，不亦左乎！”

然而人们仍然重视这班使节及其参赞随员的游历见闻，他们的记叙未必可靠，议论或许肤浅，甚至曲学阿世，以挑剔攻讦异域政治文化为能事。但重要的不是他们的陈述的客观性。重要的是他们都是出现在工业革命和民主革命以后的西方世界的首批中国使者。帝国外交

官员的身份，使他们得以贴近观察欧美诸国的权力运作状况，得以连续俯瞰工业化世界的社会生活概况，得以经常接触具有不同影响力的政客、官僚、贵族、财阀以及学者、文士等等。中西社会文化的差异，又使他们的观察的敏感度，感受的对比度，较诸久客异域者更为强烈，尤其是因为他们总在双方政治冲突的前哨位置上。所以，他们的游历见闻，便从一个特殊的角度，展现出晚清中外文化学术的互相冲突，在饱受传统熏染的上层士大夫中间，可能激发的种种反应。

1991年

一七九
“西化”成了几何公理

《实理公法全书》的篇幅很短，经过校点整理，全稿也不过一万五千字。然而，从主导思想到编写形式，它在晚清学术史上都属于创新之例。

书首在凡例之后，列有“实字解”“公字解”两节，解释全书的命名意向。从中可知，康有为着重考虑的，是自然法则与社会法则的相互关系问题。在他看来，由欧几里德《几何原本》所概括的数学公理，体现了包括人类社会在内的自然界的最高法则，所谓“必然之实”“永远之实”，而人类社会的约定成俗的习惯法，所谓“人立之法”，用几何公理来衡量，有合有不合，因而称作“两可之实”。但无论道理较实还是较虚，都属于人类社会必须共同遵守的公私关系的道理。他称之为“实理”。不过，他又认为，人们处理公私关系，不管属于“公众”的习惯，还是属于“公推”的逻辑，都比几何公理要复杂得多，因而衡量社会法则，固然首先看它是否符合自然法则，“实理明而公法定”，但有时大道理也要迁就小道理，“此则或因救时起见，总期有益人道也”。这就是确定是否“公法”的准绳。

接着全书转入人类社会处理公私关系准则的讨论。“总论人类门”说的是全人类都应遵循的普遍法则。康有为从正反两方面立论，强调人人生而平等，又强调古往今来“无一人不在互相逆别之内”，就是说在对立的状态中生活。以下他就分十门考察了从私到公的基本对立状态。所有关系，由夫妇而君臣的个人关系，由宗教而政治的公共关系，在他看来合于平等原则就合于“实理”，否则便违背“实理”。最后两节，其实是附录。“论人公法”，说的是历史人物功过

的衡量尺度问题。“整齐地球书籍目录公论”，说的则是人人必读的教科书如何选择的问题。

本书的编写形式，完全在模拟《几何原本》。构成全书主体的十二节，都是首列“实理”，次列“公法”，下列诸种“比例”，而公法、比例，大多有“按”语加以诠释。

从17世纪初的中国大学者徐光启，与意大利耶稣会传教士利玛窦合作，将德国数学家克拉维斯（Clavius）注释的《几何原本》前六卷译出以后，这部展示思维的空间形式的著作，一直引起习惯于数术思维方式的中国学者的探究兴趣。堪称中国中世纪最后一位世界性君主的清朝康熙皇帝，在他的青壮年时代对这部著作孜孜不倦的钻研，更给关心自然法则的中国学者以很大影响。19世纪50年代，中国的大数学家李善兰，同英国传教士伟烈亚力（A. Wylie）合作，续译出《几何原本》后九卷，使这部西方的经典名著，终于有了汉文足本。他们都没有想到，时过三十年，这部译本，居然成为蛰居粤海一名年轻学者的乌托邦理论的表现形式。

毋需特别说明受欧式几何影响的思维方式。空间是按平面方式无限延展的，时间则是匀速的线性运动。这种以时间与空间相割裂为特征的思维方式，用来讨论人类社会，既看不到同时代空间中的历时性，也看不到历时性文化中的共时性。当康有为在制度与实理之间，可实测之理与现存公法之间，违背公法与有益人道之间，徘徊不定，这时他的直线思维方式，便助长了他对待现实，尤其是对待政治的机会主义态度。虽说原则上应由普遍法则支配特殊法则，但为“救时”起见，将不平等说成平等，将被压迫等同压迫，都是合乎“人道”的。

1992年

一八〇
神州长夜谁之咎

清英鸦片战争以1842年帝国君主被迫同意白下之盟告终。这在帝国历史上固然属于前所未有的耻辱，但在南国士大夫看来，未必不是敦促帝国统治者“自改革”的契机。然而时近半个世纪，帝国历经与英法侵略者的战争，与太平天国造反派的战争，蒙受过丢失首都和乞求洋兵助战的重重耻辱，却度过了危机，还出现了“中兴”气象。岂知“师夷长技”，犹如当初尚属夷狄的清祖先“师明长技”的效应，仅在对付技术装备更原始的本国敌对力量的战争中方能奏效，一旦面对来自“长技”故乡的武装，就屡战屡败。清法战争，南洋海军的覆没，尚可归咎于书生误国。可是清日甲午海战，双方舰船都购自英国，双方指挥官都受训于英人，可谓力量均等，而且清方舰只性能和指挥官素质都超过日方，结局仍是北洋舰队全军覆没，被迫订立耻辱空前的马关条约。英法都远在地球那一面，尚可将落败诿诸不谙“夷情”，日本却是紧邻，直到鸦片战争期间，还从清帝国寻求“制夷”秘方。不料它掉头以“西夷”为师，“维新”成功仅二十年，便一战击败昔日老师。这对帝国士绅的震撼，已由“公车上书”彰显。就在一派拒和声浪中，关于谁是中国中世纪黑暗的祸首的辩论，也在南国学者中炽烈起来。

辩论已在清法战争失败后露出端倪。当康有为通过《新学伪经考》指控刘歆应替两千年来中国出现的一切罪恶负责，便立即引起时任广雅书院山长的浙江学者朱一新的反驳，以为他是替古近秦始皇“昭雪”。这场辩论显然引起了朱一新的同乡学者瞩目。他们同样采

用学术通信的方式，申述各自的见解。今存这类文献，尤以杭州夏曾佑和平阳宋恕的往来函件，映现得较为集中。

宋恕是俞樾的高足，孙诒让的姻戚，曾任李鸿章的幕宾。这样的关系使他与光绪间活跃于学林政界的众多新派名流有交往，而他本人的奇特言行和独立品格，更使他的见解备受友朋重视，并不断引起在华西方学人和日本文士的注目。他钦仰戴震，肯定乾嘉汉学，却志在“经世”，最佩服王充、王通等人，而极憎恶程朱理学，谈及经学，“则劝人据汉儒训诂玩周儒义理”，谈及历史总痛斥秦政，“自戎秦吞中国，以商鞅之教愚民，而孔氏之教隐，中国乃长夜矣！”

然而，在宋恕看来，“夜中国者”虽为商鞅，而中国的长夜漫漫无旦时，则要归罪于那班认贼作子、阳儒阴法的人物，更其是“曲学媚盗”的叔孙通，“认法作儒，请禁余子”的董仲舒，“借儒张辞，排斥高隐”的韩愈，“舞儒合法”、“邪说持世”的程颐，——他称之为“神州汉后大魔四人”。

所以，宋恕于1895年5月得阅夏曾佑致友人的几封信，“奴刘婢赵”，却力排荀学，就忍不住作书一辩：“执事判长夜神州之狱，归重兰陵；岭南康子判斯狱也，归重新师；下走判斯狱也，归重叔、董、韩、程。”他在历数这四“大魔”的罪名之后，更指控说：“民贼忍人，盘据道统，丑诋孤识，威抑公理，而山林教种无地自容，一线微言，从此遂绝；文明古族，蠢若野蛮，……风俗议论，如夜方中，等彼印度属蒙、希腊属土之世，悲哉悲哉！叔始之，董、韩继之，程终之，四氏之祸同族，所谓烈于洪水猛兽者欤！”

夏曾佑少宋恕一岁，时年三十二，正在武昌两湖书院与他的表兄汪康年等筹设公学会。他没有宋恕那样的名门望族关系，生活相当困窘，却较诸宋恕享有更大的学术声誉，乃至被王修植、钟天纬、康有为、梁启超等交口赞为“梨洲嫡派”“定庵化身”。他收到宋恕信，

随即作复，说是己说与康、宋二说，“似乎所见不同，各行其是，然实则无不同也”。

理由呢？夏曾佑却从宗教立论。在他看来，宗教乃社会变革的根本动力，自孔子的“经世之教”大行，诸弟子中“全闻者知君主之后，即必有君民并主与民主，故道性善，而言必称尧舜”，“半闻者”即荀卿一派，在帝王学中唯知“言性恶而法后王”。夏曾佑说，由于荀卿的弟子李斯相秦，“大行其学，焚坑之烈，绝灭正传，以吏为师，大传家法”。他以为叔孙通、董仲舒都是荀教之徒，西汉十四博士多半出于荀学。“盖中国之各教尽亡，唯存儒教，儒教之大宗亦亡，唯存谬种，已二千年于此矣。”至于刘歆的古文经学，宋五子的性理之说，“皆贼中之贼，非其渠魁”，而韩愈更不过类似近代的辞章之徒，“其己心亦不自以为一定，俳优而已”。所以，夏曾佑对于宋恕、康有为把长夜不明的罪责，或归诸叔、董、韩、程，或归诸刘歆，都表示反对，“譬犹加穿窬之盗以篡窃之名”。

当然，结果是谁也没有说服谁。原因很简单，就在于无论康有为、夏曾佑或宋恕，“判长夜神州之狱”，出发点都在今不在古，都依据各自的政见预设决狱的尺度。因此，出于对帝国现状的共同愤懑，他们在描述上可以相同，例如“神州长夜”之类，但用主观尺度判断历史是非，必定结论相异，而且未必具是“小异”。

1983年

一八一
孔教能出马丁·路德吗

《新学伪经考》的旗号，是伸张孔子的教义。康有为宣称，孔子的教义，中心是“改制”。为了改制，孔子创作了“六经”——《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》。康有为也知道《乐》本无书，其他五经的最早传本都出于西汉。西汉开国，上距孔子死去已有二百七十多年，中经战国，更经秦朝焚书，除了《易》作为占卜书得以赦免不烧外，别的四经，在西汉都有不同的传本，怎知哪些传本是孔子手定的“真经”呢？康有为处理的方式极其简单，那就是将廖平的结论推到极端。

廖平虽说西汉博士官传授的今文经传，比刘歆传授的古文经传可信，还不敢说唯有今文才是孔子的真传。康有为则不然。他宣称汉博士的今文经传所以可信，因为都传自秦博士，而秦博士的藏书，不在秦始皇焚书的对象之内。既然秦朝保全了博士藏书，那么汉博士传授的，当然都是足本“圣经”。凡与此不同的古文传本，统统都是刘歆利用整理宫廷藏书的权力所造的赝品。刘歆不但伪造圣经，而且伪造正史；不但炮制《汉书》，而且篡改《史记》，目的是塞入有关古文经传是真圣经的伪证。东汉的古文经学家贾逵、马融、许慎等，都知道这个奥秘，从不同方面续造伪证。而到郑玄，索性混合今古文，用今文经说诠释古文经传，从此孔子的真经亡，而刘歆的伪经兴。那以后，“新学伪经”，代代相传。

显然，康有为的意向，在于借用原始圣经的权威，以打击中世纪经院哲学的权威。这本是龚自珍、魏源至戴望、廖平那些经今文学家的一贯战术。但龚自珍憎恶的，主要是“以理杀人”的道学，倾向于

“六经皆史”说。戴望虽以为《春秋公羊传》是西汉经学的范式，并指斥刘歆《移让太常博士》是别有用心，但不否定《周礼》。廖平虽称《周礼》是刘歆作伪产物，但并不断言古文经传全是刘歆的伪造。康有为更接近魏源。因为魏源不反宋学而反汉学，宣称清代汉学才是“经世致用”的真正祸害，并把孔子当作“为汉制法”的先知。

八年后，即1899年，梁启超发表《康南海传》，首次披露康有为的真实摹拟对象，是德国宗教改革的领袖马丁·路德。就是说，他将孔子比作耶稣，他本人想充当“孔教”的路德。欧洲的宗教改革，无论是路德还是加尔文，起初打出的旗号，都是恢复基督的原初教义，即后人所称的原教旨主义。目前还没有直接材料，可以证实康有为在1891年便以中国的路德自居。然而同时发表的《长兴学记》《新学伪经考》，都证明那时康有为的思路和心态，已同域外的原教旨主义者非常相似。康有为的不幸，不在于他比路德和加尔文迟到人间三百多年，而在于中国从未有过欧洲中世纪那样的政教分离传统，也缺乏新起的市民阶层和世俗贵族作为后盾。他的政治鼓动，虽能博得一批年青士人和个别官僚的赞赏，但他那套原教旨主义式的议论，则很难说服那时的学者们。

1992年

一八二
中国的卢梭？

如果说，王夫之的理论努力集中于探索人类过去的历史，开始较清楚地解释以往人类活动同环境变化的相互联系，那末，他的同代人黄宗羲，则想通过揭露三代以来治乱盛衰的历史秘密，设计通往未来的“致治”道路。

黄宗羲写过《明夷待访录》。这部专门讨论国家制度的过去与未来的小书，曾以它所提出的反映市民阶级早期朦胧的民主要求，使二百年后的改革人士心醉。但我们感兴趣的则是他要求改善国家制度的历史理由。那理由，就是他所批评的君主专制的不合理性，以为君主专制非但是对尧舜时代君民平等的否定，更其是统治者与被统治者日益尖锐对立的产物。“盖天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”，而君主专制，正好颠倒了这种关系，“以我之大私，为天下之公”。于是，由分工产生的君臣关系，被道学家混淆于自然形成的父子关系，结果官员不对万民负责，而成为“君之仆妾”。于是，由三代以上为解决衣食问题所产生的“治法”，变成替君主谋私利的“一家之法”，结果能干的“治人”也只得屈从于这种“非法之法”。于是，上古吏民将士聚会讨论军国大事以“公其非是”的场所，也变成“仅为养士而设”的学校，结果人们被迫唯君主个人意志是从，“天子荣之则群趋以为是，天子辱之则群擿以为非”，而平民失去教养，国家更不安宁。如此等等，凡涉及中古国家制度问题，很少不被黄宗羲从历史上予以否定。

假如研究历史仅仅得出否定的结论，那是历史虚无主义。《明夷待访录》并非如此。作者显然想论证君主专制所以应该否定，是因为

它否定了过去曾经存在的合理制度，即如今称为原始民主制的那些事物。所以他的否定是为了肯定，肯定在未来应该限制君权，应该确立法治，应该尊重民意，乃至应该限制皇帝妻妾数目以防止宦官专权等等。在这里，叙述的形式是陈旧的，由术语到例证都没有摆脱儒家五经的影响。而内容是新鲜的，使人们开始感到向来被正统史观借以论证君主专制万古不变的历史理由，不但不成其为理由，而且适得其反，只能成为反对君主专制的体制即类似君主立宪、三权分立的新体制必然出现的历史依据。

不待说，进化观念不等于唯物史观，替市民阶级的未来利益说话更不意味懂得历史规律。黄宗羲在主观上仍把王阳明的心学当作真理，王夫之甚至没有正面触及君主专制的合理性问题，尽管他那样憎恶“孤秦陋宋”，表明他认真思考过问题。别的学者似乎更差。例如与黄、王齐名的顾炎武，赞美过《明夷待访录》，但由他自命为“经世致用”大著作的《日知录》来看，他是对前书表达的朦胧的民主制度设想并不理解的。我们在这里重视的，只是他们从生活与实践的经验中所提炼的社会历史认识。如果王夫之没有在抗清失败后匿迹于文明较低的少数民族地区的长期经历，如果黄宗羲不是具有在商品经济发达较早的东南沿海地区生活的感性知识，难道可能达到那种程度的历史认识么？不行的，即使他们把经史百家之言读得滚瓜烂熟，人们也很难指望在他们的历史观中披沙拣金。

1982年

一八三
排荀和尊荀

梁启超论述晚清学术史，的确失诸主观、偏颇。即如他自赞与夏、谭的所谓“排荀运动”，“实有一种元气淋漓景象”，便大有夸张的嫌疑。三数朋友诗酒唱和，痛诋荀况犹如基督教《圣经》中的“质多”（撒旦，即魔鬼），“冥冥兰陵门，万鬼头如蚁”，就算是“运动”么？

不过，梁启超的陈述，尽管不能令人相信他们的“排荀”是一种“运动”，却道出了那是19世纪末中国思想界出现的一股思潮。由于他和夏曾佑、谭嗣同，在戊戌维新时期都是改革运动的中坚人物，由于谭嗣同、夏曾佑的论著刊布虽晚，却都出现了否定荀学的言论，因而梁启超关于他们“排荀”的理由，便不可忽视。那理由，就是他在《亡友夏穗卿先生》一文中所追忆的：“清儒所做的汉学自命‘荀学’。我们要把当时垄断学界的汉学打倒，便用‘擒贼擒王’的手段去打他们的老祖宗——荀子。”

正如梁启超在同篇中所说：“到底打倒没有呢？且不管。”可是很快出现的回应，却证明他们的“排荀”，曾经在学术界激起反弹。这反弹，就来自曾为梁、夏、谭的共同朋友，著名的青年汉学家章太炎。证据便是章太炎在1900年初刊布的《訄书》初刻本，以“尊荀”始，以“尊荀”终。

于是，倘要考察晚清汉学，那就不能不注意，“排荀”与“尊荀”两种取向的历史过程。

1994年

一八四
“正权”

百日维新期间，光绪皇帝曾命京内外官员必读两部书，一是早在1874年死去的冯桂芬的《校邠庐抗议》，另一部即《劝学篇》，它的作者张之洞不仅活着，并且还在担任湖广总督。于是1898年7月25日光绪帝命将此书颁发各省督抚学政以广为刊布流传的上谕，既将张之洞抬到活贤人的高度，也使《劝学篇》成为变法的钦定意识形态的指南。

谁都知道张之洞早为“同光新政”的清流领袖，以后又以举办“洋务”、支持“维新”的封疆大吏著称。但在变法的关键时刻，他向清廷进呈本人署名的《劝学篇》，序谓“内篇务本，以正人心，外篇务道，以开风气”，而内外共二十四篇，处处主张尊君，宣传名教，已够奇怪了，而“务本”诸篇，力辩“民权”不合中国国情，倘要实行君主立宪，只可能导致人心思乱，有百害而无一利，则更属替反改革张目的主张。光绪帝怎会将它当作变法理论的最佳表述呢？难道可充维新活动的意识形态的，除了早被中法、中日战争打得旗靡辙乱的“中体西用”论，就没有别样的选择吗？该书《正权》篇，或可从一个侧面给以说明。

1998年

一八五
维新和社会达尔文主义

马克思在评论鸦片战争的后果时写道：“英国的大炮破坏了中国皇帝的威权，迫使天朝帝国与地上的世界接触。与外界完全隔绝曾是保存旧中国的首要条件，而当这种隔绝状态在英国的努力之下被暴力所打破的时候，接踵而来的必然是解体的过程，正如小心保存在密闭棺木里的木乃伊一接触新鲜空气便必然要解体一样。”

是这样的。尽管清朝的腐朽统治，由于很快得到外国资本主义侵略者的扶持，而没有迅速垮台，可是中国古老社会结构的解体过程，却比前几个世纪大大加快。资本主义的生产关系不再是萌芽，而成为破坏小农经济的一种力量。出现了第一代产业工人，出现了近代意义的资本家，人数虽少，却是前所未有的。头脑更新的，或者半新半旧的，能用新语言批评旧事物的知识分子，也产生了。自然，还出现了人称假洋鬼子的怪物，表面同长着阴沉木脑袋的旧怪物水火不相容，实则从两个极端反对中国的民主革命。如果跟踪来到的不是所谓新旧思想的激战，那倒是怪事。

不过，相对于日本来说，中国思想界的变化，比预期的要迟。19世纪50年代，日本人开始向西方学习，是把魏源的《海国图志》当作启蒙教材的。时间推移了四十年，封建的衰弱的日本，已经变成了资本主义的富于侵略性的日本，正在虎视眈眈地准备反噬自己的千年老师。而中国的康有为才在说服皇帝学习明治维新实行变法，并以拥戴孔子做通天教主来显示改革力量的软弱。这无疑是历史的讽刺，原因不拟在此讨论。有一点很清楚，那就是发育不良的中国“第三等

级”，终于自觉到要为创造一个适宜自己生存的社会环境而斗争了。他们的思想家的目光，便自然而然地投向进化论。

中国人早有进化观念，包括历史进化观念。但这类可称为古典进化论的观念，缺乏严密的自然史依据，因而不能战胜占统治地位的以“天不变”作支柱的形而上学不变论。当要求改革的先进知识分子，发现科学的进化论已在西方传播，那种急切想了解的心情是可想而知的。

中国人介绍西方的自然进化学说，可以上溯到19世纪的六七十年代。那时洋务派办的江南制造局先后出版过两部科学经典著作：侯失勒的《谈天》，雷侠儿的《地学浅释》。中文译者分别为李善兰、华蘅芳，都是近代知名的数学家。《谈天》即英国著名天文学家约·赫歇尔的《天文学大纲》，它用康德—拉普拉斯的星云说解释天体演化过程。《地学浅释》是英国地质学奠基者之一赖尔的名著，原名《地质学原理》，它论证地球及其表面的形成有个缓慢变化的过程，因而今天生活在地球表面上的动植物也是渐次改变而来的。人们知道，康德、拉普拉斯和赖尔的理论，都曾受到恩格斯的高度重视，认为他们从不同侧面打击了自然界绝对不变的僵化自然观，打击了上帝创世说。这两部谈天说地的著作，在先进的中国人那里引起怎样的反响，只要指出戊戌维新前后的几种论著，即康有为的《诸天讲》，章炳麟的《读〈管子〉书后》《视天论》等，便可见一斑。

然而引起最大反响的，莫过于严复译述的《天演论》。这部以英国著名学者赫胥黎的《进化论与伦理学》为蓝本的小书，尚未公诸于世，便在康有为、梁启超等改良派领导人手里传阅，而在1896年出版后，更风靡一时，尤其在鲁迅那样的进步青年中间引起震动，给戊戌维新运动以极大的推动。它首次向中国人介绍了达尔文的进化论和斯宾塞的社会有机论。进化论证明人类发展是个历史过程，支配的规律就是生存竞争和自然选择。社会有机论则以为人类社会是生存竞争法

则的体现，通则便是所谓优胜劣败。达尔文的学说，被马克思赞扬为“可以用来当作历史上的阶级斗争的自然科学根据”。而斯宾塞的“第一原理”，则如“五四”前夜李大钊所批评的，只能“授近世侵略家以口实”。但在戊戌维新时期，那些寻求改革中国“积弱”现状的先进分子，却从它的反面找到一个驳斥坚称“祖制不可变”的顽固派的口实，说是中国再不变法图强，便难逃“弱肉强食”的公例。

中国古代的哲学大都把人与自然看作统一体，而把自然现象看作人间祸福的征兆，历史观自不例外。既然达尔文极其有力地打击了形而上学的自然观，那末进化论传入中国，即使不被严复引向批判号称正统的僵化历史观，也已经同时打击了君主专制万古不变的迷信，何况他毫不讳言自己要否定的正是“道亦不变”呢。这就难怪那本严复所“做”的《天演论》如此激动人心。这就难怪“物竞天择”“天演人演”顿时成了一切真假新党的口头禅。

进化论是通向阶级论的桥梁。但自然科学终究不等于社会科学，而且进化论的主要公式“生存斗争”说，即使作为有机界的发展规律也是不完善的，更不能照搬过来作为解决社会矛盾的公式。恩格斯对这一点有过中肯的批评。因此这座桥梁本身需要改造。就在《天演论》问世不久，改造它的尝试便已出现，那就是章炳麟的《菌说》。

发表于1899年的《菌说》，写得比《天演论》更古奥，进化的观念却比严复更激进。章炳麟力图把从细菌发展到人的自然史过程描绘清楚。他的出发点是自然界的一切事物，不存在绝对分明的界限，因为万事万物都存在着矛盾，而它就是一切变化的根据。他论证，细菌变动物，猴子变人，道理在于进化是个序列，由低级到高级、由简单到复杂、既互相联系又互相区别的序列，它的每个环节都有相对固定的界限，但正因界限是相对的，所以总是被生物进化的内在要求不断突破。于是，有机界中又斗争又合作，又冲突又谐调，在矛盾的相互作用中实现进化的奥秘，就被章炳麟开始揭破了。他进而尝试拿这个

道理说明社会的变化，却失败了。因为他虽然强调环境变化与人类进化的一致性，虽然批评“弱肉强食”违反相互作用法则，却以为智慧程度与团结性能是社会进化的终极原因，结果同严复一样，失足掉进了意见支配世界的泥潭。

1982年

一八六
马克思入华

就在1899年，中国人听说西方有个马克思，发明了一种“安民新学”即社会主义学说。那是在美国传教士办的《万国公报》上，由一个英国人李提摩太和一个中国人蔡尔康合译的一篇文章里透露的。也许很少有人注意吧，所以过了三年，才由做过李提摩太秘书的梁启超，在他主编的《新民丛报》上再度提及，译名也变成麦喀士。这几个人显然都不欣赏马克思的新学，梁启超便说马克思只关心“现在”而不关心“未来”。

不过，那时的梁启超，仍然不失为一位“中国之新民”。他热心地宣传必须用进化论重新研究历史，于本世纪头一年发表《中国史叙论》，激烈地指责中国过去的历史著作都是帝王的家谱，等于从来没有历史；次年又发表《新史学》，大呼“史界革命”，要把君主政治史革成“国民发达史”。他主张，历史应该考察全部人类社会的前进运动，“即国民全部之经历及其相互之关系”，从中寻找支配人类进化的共同法则。我们知道，列宁曾经指出唯物史观消除了以往的历史理论的两个主要缺点，其一便指它消除了过去的历史理论没有说明人民群众的活动的缺点。梁启超尽管本能地不赞成马克思，但既然还坚持用进化论看历史，既然还站在时代的前进运动中间，便不由得不在一个重要问题上向唯物史观接近。这似乎是矛盾的，却是事实。在近代思想史上陷入这种可笑矛盾的，梁启超可算第一人，但决非最后一人。

也就在本世纪初，中国的翻译事业出现了一个变化。那就是随着派遣出国留学的人数骤增，像严复那样“学贯中西”的人物，也就不

再是凤毛麟角了。因此，几百年来靠略通中文的外国人或能说外语的中国人口述，而由不通外文的中国学者笔述的翻译，便被《天演论》式的翻译所代替。由于留日学生最多，因而由日文转译的西方著作自然也最多。转译可能失去原著神韵，却总比口授笔受式的译述更能存真，况且译者获得了选择权。这一变化，对于马克思主义在中国的传播，作用不可低估，有力的例证便是有马克思学说介绍的译著，从1902年到1903年同时出版了几部。

我们感兴趣的是其中两部：赵必振译的《近世社会主义》，以及署名“中国达识译社”，实为主办《浙江潮》的那班革命青年所译的《社会主义神髓》。二书作者都是日本人，即福井准造和幸德秋水，后者是日本著名的介绍马克思主义的较早人物之一。

在前一书里，我们不仅发现有马克思生平和《资本论》概要的介绍，似较四年后朱执信《德意志革命家小传》有更详密的介绍，而且发现有马克思关于五种社会形态的历史理论的综述，译文达一千一百余字。

在后一书里，我们首次见到唯物史观的中文陈述，照录如次：“社会主义之祖师，凯洛马尔克斯者，为吾人道破所以组织人类社会之真相，曰：‘有史以来，不同何处何时，一切社会之所以组织者，必以经济的生产及交换之方法为根底。即如其时代之政治及历史，要亦不能外此而得解释’。”不难看出，这就是恩格斯在马克思墓前演说里陈述的大意，虽然幸德秋水的日译也许没有这样笨拙。

倘说译介突然增多，不足以表明那时中国激进青年对马克思学说的亲切感，那就不妨再举中国人自撰的两篇论文为例，即1903年先后发表的《唯物论二巨子学说》和《社会主义与进化论比较》。前文说的“二巨子”，就是达尔文与马克思，主题则为“欲救黄种之厄，非大倡唯物论不可”。后文则比较达尔文进化论与马克思社会主义的异同。二文作者都是马君武。

马君武在近代首先翻译达尔文《物种起源》的名声，淹没了他很早便置身于孙中山领导的革命民主派行列的历史，因而很少有人注意他曾经认为马克思学说比进化论高明。《社会主义与进化论比较》一文，据附录可知参考过《共产党宣言》《哲学的贫困》《政治经济学批判》和《资本论》，还参考过恩格斯的《英国工人阶级状况》。大约都是据日本人的介绍，因为他误把恩格斯的书说成马克思所著。然而诸书都是马克思主义的经典著作，即使只读过它的提要，也可能比较了解马克思学说的概貌。

今天看来，马君武对马克思学说，岂止不够了解，还有很大误解。例如把马克思的思想，比作乌托邦，例如指责社会主义者否定资本主义的“争利”，只能延缓社会进化。诸如此类，都表现出他的偏见。但历史地看，近八十年前的这位年轻学者，对马克思学说的确抱着好意予以介绍和评论。从他那里，中国人才得知马克思主张“阶级竞争，为历史之钥”；才得知本国工农差别不明显，其实是社会发展比西方落后整整一个历史阶段的表现；才得知社会主义的理想远比资本主义的现实高尚；“凡怀热心图进步之国民，未有不欢迎社会主义者；社会主义既行，则人群必大进步，道德、知识、物质、生计之属必大发达。”因此，他曾断言，假如社会主义实现了，那末达尔文所谓自然选择、适者生存的生存斗争学说，便将失去存在的基础。你看，在这里，尝试用唯物史观解释中国社会历史的初步意向，难道表现得还不明显吗？

1982年

一八七
订孔和订康

《訄书》重订本新增的论文《订孔》，在作者死去四十年后，忽然重放异彩，成为“批孔”论者竞相发挥想象力的文献依据，乃至被估作近代中国首次对孔子和孔学的独尊地位发动凌厉攻势的铁证。

《订孔》的具体写作时间已不可考，但必在1903年春夏之际，因为那以后章炳麟便不讳言，他当初“订孔”，意在“订康”。作为观念决定论者，章炳麟在人心和世道的相关度的见解上，与康、梁并无二致。所不同的，在于如何才能改变中国“积弱”的现状。

整个19世纪，清帝国的统治走向没落，连慈禧太后也譬作是“纸老虎拆穿”的时代。康、梁以为症结在于慈禧太后为首的贵族官僚的特权不受制约，而光绪皇帝曾经支持变法的态度，证明清帝国内部已出现克服腐化专制的制衡力量，因而可能促使帝国自行改革。章炳麟则以为这个帝国已无可救药，酿成死症的就是作为整个统治民族的满族，从上到下关注的只是各自享有的大小特权，即光绪也不例外，因而非逐满不能挽救中国。

在章炳麟看来，康有为的保皇主张，从戊戌八月后屡遭失败，却在海内外仍有影响，秘密在于他抓住了“纪孔”的旗帜。于是他要重评孔子。那逻辑也简单，就是把康有为的论点推向反面。康有为不是说孔子“托古改制”么？章炳麟说没有那回事，孔子只是“删定六艺”，做了点老子、墨子不愿降低志向去做的事，岂知秦以后人们没书读，孔子便因此获得了过大的名声。康有为不是说孟、荀各得孔子圣道一隅而光大儒教么？章炳麟说正好相反，孔子的智慧德行不及孟

轲，博学通识更远不及荀卿，只是才能胜过二人，做官办学都有名，而世俗常把“才与道术”混作一谈，又值战国大乱，优秀传统荡然，于是人们给孔子的虚名远过其实。那么孔子该彻底否定吗？《订孔》答曰：不然，孔子还是“古良史”，“孔子死，名实足以伉者，汉之刘歆”。——恰又否定了康有为的“新学伪经”说。

用不着在此评估康、章是非。这场争论已持续百年，再过百年也未必结束。对《訄书》研究来说，《订孔》的意义在于凸显了章炳麟的一个强烈意向，即认定从根本上驳斥康有为学说，是召唤革命的迫切要求。

1992年

一八八
“出版广告”一则

1910年5月出版的《国粹学报》庚戌年第4号，载有黄侃的《国故论衡序》。序文写得不算好，也不见于次月初版的《国故论衡》。但《国粹学报》同号，刊有《国故论衡》的一则“出版广告”，描述它的内容，特别将它与清学史上的几部名著相比较，却堪称言简意赅，不妨引录如次：

> 此书为余杭章先生近与同人讨论旧文而作，分小学、文学、诸子学，二十六篇；叙书契之源流，启声音之秘奥，阐周秦诸子之微言，述魏晋以来文体之蕃变，凡七万余言。
>
> 昔章氏（学诚）《文史通义》，括囊大典，而不达短书小说不与邦典；王氏（引之）《经义述闻》，甄明词例，而未辨俪语属辞古今有异；陈氏（澧）《东塾读书记》，粗叙九流，而语皆钞撮，无所启发。段氏（玉裁）《说文解字注》始明转注，孔氏（广森）《诗声类》肇起对待，而段误谓转注假借不关造字，孔氏知声有正变，通转甚繁。
>
> 先生精心辨秩，一切证定，口授既毕，爰著纸素。同人传钞，惧其所及未广，因最录成袟，以公诸世。有志古学者，循此以求问学之涂，窥文章之府，庶免擿埴冥行之误，亦知修辞立诚之道，为益宏多，岂待问哉！（括号内人名均为引者所加）

由这则广告的末段来看，章太炎的讲义“最录成袟”，即结集成《国故论衡》，似乎由他的学生们共同策划和编辑。1908年到1909年曾在东京听他讲学的，有姓名可考者不少，最有名的无疑是论者时常

提及的那个特别班。由于参加在章太炎寓所内开设的特别班的八名学生，以后大都成为著名的学者或作家，乃至新文化运动的中坚，因此人们很容易联想到广告内所说的“同人”，便是这八人。其实，由许寿裳所记的特别班听讲情形，可知章太炎为他们所讲的主要是“小学”，即传统的文字学、音韵学和所谓“新方言”。他对“国学”的系统见解，则主要是在东京大成中学内的国学讲习会公开讲座上发表，这已由章太炎本人和听讲者提供了佐证。到这个公开讲座听讲的，“先后百数十人”，其中不乏已成名和将成名的学者，有的已与章太炎建立了密切的师生关系。章太炎最欣赏的三大弟子，黄侃、钱玄同、朱希祖，当时都在东京。但朱希祖的日记表明，他虽曾在大同班和特别班两处听讲，却没有参与编辑《国故论衡》的记载。国学讲习会“同人”参与此书编选的，除了曾作序的黄侃，便可能有钱玄同。但这只是我的推测，目前仍缺乏文献作证。

无论编者是谁，有一点可以肯定，即这部书只是章太炎在辛亥革命前夜论“国学”的一部选集。

1991年

一八九
“国粹”西来说

也许是“国粹”这个字眼，在“五四”以后名声很臭的缘故吧，《国粹学报》的存在，如今连思想史家也不屑一顾了。其实，在辛亥革命前那些新派杂志中间，它不但别具一格，而且影响也大，寿命比《新民丛报》《民报》都长。这样的历史事实，无论我们怎样评估，都是不能用置诸不理的方式来对待的。

这份在上海出版的刊物，内容主要谈历史，尤其是汉民族的文化史，似乎颇有大汉族主义气息，其实倒是那个时代革命思潮的涛声。章太炎一派本来就把自己从事的革命，唤做“光复”，意思就是“光复旧物”。这个口号，得自意大利文艺复兴的直接启迪，正是由《国粹学报》明白申说的。从意大利发端的文艺复兴运动，以回到希腊、罗马去的复古呐喊开始，以促进具有文明语言的文明民族的分别成长告终，这也正是光复会一派学者在《国粹学报》上申说的，虽然申说得不那么清晰。假如我们记得，那时的清帝国的统治，就是以一个少数民族压迫汉族和其他诸少数民族的面目现身的，那末我们便可理解所谓光复旧物，确实与欧洲当年的文艺复兴的涵义相通，同样蕴含着为现代化的文明民族催生的意义，自然只是在未来才能显示的意义。

不消说，这一派人所谓的国粹，既有逝去的传统，也有怪诞的杜撰。譬如说，《国粹学报》曾经连篇累牍宣扬的中国人种西来说，便是关于汉族起源史的臆测，而且是源出于17世纪来华耶稣会士附会《圣经》所编造的臆测。但是，本世纪初，这类臆测，居然在“序种姓”“思祖国”等名目下风行一时，不也说明那时的“文学复古”，真实意向早已超出所谓国粹的时空界限么？

研究近代中国的思潮史或者文化运动史，无疑需要注意它们的发生过程，更其需要注意这一过程的各个关节点。相同的或相似的口号，在不同的关节点上，可以具有很不相同的历史意义，这是早由历史本身提供了充分证据的事实。前面说到的刘师培，在辛亥前支持保存国粹，在“五四”前宣扬整理国故，但在前是为了使中国实现文艺复兴，在后却是为了反对呼号中国文艺复兴的新青年们，便是相似口号具有相反意义的例证。然而口号意向的蜕变，并不妨碍口号内容具有相对的历史合理性。这一点，在“五四”时代至少有一个人是觉察到了，他就是被《国故》月刊所反对的胡适。

1989年

一九〇
“整理国故”论

胡适坚持把新文化运动称作中国的文艺复兴，并且承认他的文学革命论，来自中国文学史和欧洲文艺复兴的教训，可见他也同辛亥前的章太炎他们一样，认为中国需要一场文艺复兴运动。

很奇怪，就在五四运动高潮中，即1919年8月16日，胡适在给新潮社一位成员的一封信内，提出“现在整理国故的必要，实在很多”，同时写下了后来引出无数批判文章的那段名言：“学问是平等的，发明一个字的古义，与发现一颗恒星，都是一大功绩。”(注)

50年代以来的批判文章，几乎都强调这证明胡适已从文学革命的主张倒退，倒退至反动的整理国故论。但批判者却几乎都忽视了两点事实：第一是“整理国故”论的发明权属于刘师培，而胡适的说法只是对前者的回应；第二是胡适首次自陈他的文学革命论意在推动中国的文艺复兴，时在1919年8月1日(注)，即上述那封信写作前仅半个月。半月后便忘记了自己半月前所郑重写下的自述，可能吗？仅仅看了反对派学生所写的一篇辩护“整理国故”口号的小文章，便急忙向敌手竖起降旗，合理吗？

实际情形怎样呢？实际是，胡适并不以为同时提倡文艺复兴和整理国故，存在着不可调和的矛盾。相反，他认定，“用科学的研究方法去做国故的研究”，正是中国的文艺复兴的一大任务。

胡适所说的科学方法，即他所多次强调的所谓实验主义方法，究竟算不算科学，那是别一问题。但他举出清朝的“汉学家”作为例

证，说他们中间有国故学的大发明者，说他们用的方法无形之中都暗合科学的方法，并且认为要整理国故，就要把汉学家所用的“不自觉的”方法变为“自觉的”方法，则都表明他对刘师培一派的回应，既非向对手投降，也非从原有立场倒退。

胡适显然熟悉欧洲文艺复兴的历史。欧洲文艺复兴的一大贡献，就是恢复和利用古代文化遗产。恩格斯曾经描写过这一贡献：“拜占庭灭亡时抢救出来的手抄本，罗马废墟中发掘出来的古代雕像，在惊讶的西方面前展现了一个新世界——希腊的古代；在它的光辉的形象面前，中世纪的幽灵消逝了；意大利出现了前所未见的艺术繁荣，这种艺术繁荣好像是古典古代的返照，以后就再也不曾达到了。”[注]胡适对清代汉学关于古代文献、语言和历史的搜集研究工作的评估，远未提到马克思主义创始人这样的高度，虽然他也把清代汉学称作中国的一次文艺复兴。这表明，胡适把整理国故纳入文艺复兴的轨道，并没有背离所谓文艺复兴的本来意义。至于清代汉学是否可看作文艺复兴，则是另外的问题。

1989年

---

1. 见《新潮》第2卷第1号。
2. 见《尝试集·自序》。
3. 见《自然辩证法·导言》。

一九一
国学不等于国货

讨论“国学”，首先需要界定何谓“国学”？时贤对此议论纷纭。在我看来，近年所有的大小文章，都有意无意地忽略了“正名”问题，那就是本世纪以来议论不绝如缕的“国学”，在概念史上是否属于“国货”？

难道“国学”一词不是古已有之吗？确实，假若单看词头，则它古老得很。相传是孔门的徒子徒孙们的论文选《礼记》，便曾说“国有学”。于是，自汉至清，“国学”便挂在士人嘴边达两千年。可惜，直到上世纪末，所谓国学，就约定俗成的概念而言，仍然专指国立学府，如大学、国子监之类，犹如今称国立大学。谁都知道，当今世界各国，几乎都有国立大学，那不是中国传统的土特产。

据我的考察，时贤所谓国学，定义虽复杂，却都不外指本国的传统学术。拙著《走出中世纪》《音调未定的传统》，都曾申述拙见，即通观中国历史，没有什么“一以贯之”的传统。在拙说没有被驳倒以前，我当然要坚持己见。在我看来，“国学”也在例内。

在近代中国，谁是“国学”新义的始作俑者？至今仍难断定。有一点是肯定的，即“国学”一词晚于“国粹”，而“国粹”则是由日本输入的外来语。赋予“国学”一词以非传统的涵义，开始流行于本世纪初，鼓吹者是在上海的一批青年学人。

略知近代文化史者，无不注意清末民初在上海刊行的《国粹学报》。由1905年至1912年曾风行国内知识界的这份革命性杂志，创刊

号载有它的主办者发布的《国学保存会简章》，简章主旨是八个字：“研究国学，保存国粹”。

其会其刊的主持人，是两位广东人，邓实与黄节。但会员及作者多半籍属江浙。这群南国青年，接受的传统教育很不相同，却都共同拥戴章太炎为学术领袖。章太炎于1903年因发表《驳康有为论革命书》，并为留日学生领袖邹容的《革命军》作序，不但直接鼓吹革清朝的命，还指斥乘舆，说是“载湉小丑，不辨菽麦”。按清律，骂皇帝为大不敬，罪当处以极刑。但章、邹人在租界，慈禧太后的政府只好乞求洋人的法庭相助，结果是他们都被关进上海的西牢。章太炎坐牢之初，便写了《癸卯狱中自纪》，说是“上天以国粹付余”，如果死了，“国粹”岂非中绝？邓实他们于1904年便策划组织“国粹学社”，显然以章太炎的遗嘱执行人自居。因而次年正式提倡保存“国学”，那涵义绝非以传统学术的继承人自命。

事实表明，本世纪初近代中国的首次“国学热”，取向正是否定中世纪传统。例证便是《国粹学报》主编邓实相继发表的《国学今论》《国学真论》。篇名曰今，曰真，无疑是斥古之国学为假。

> 近人于政治之界说，既知国家与朝廷之分矣，而言学术、则不知有“国学”“君学”之辨，以致混“国学”于“君学”之内，以事君即“爱国”，以功令利禄之学即为“国学”。

结论呢？很清楚，中国自秦始皇以后就无所谓国学，“遥遥二千年神州之天下，一‘君学’之天下而已！”

辛亥革命发生，《国粹学报》随之停刊。或许因为主持者以为，“民国”既立，“君学”便寿终正寝了，可以专心研究“古学”了。岂知不然，“无量金钱无量血，可怜换得假共和”。于是关于“国学”的讨论，在蒋介石终于实现没有君主的君主独裁的20年代末30年

代初，复起高潮。参与讨论者，不仅有“五四”后的新名流如胡适之类，还有辛亥前的旧耆老如梁启超、章太炎之类。有兴趣的读者，不妨看看当时的《国故学讨论集》。

原初形态不等于正确形态。当年关于“国学”的讨论，没有一个问题不仍在历史学家中间继续争论。但本世纪前半期的“国学”争论史却表明，如今议论纷纭的“国学”，从概念的界定到前景的估计，却没有任何一点是前辈学者不曾提出过的。即如秦以后两千多年的统治学说，究竟是“国学”还是“君学”？看来也非先正名不可。要不然，如今所谓国学，怎能避免假冒伪劣产品乃至以日货充国货之名？

1996年

一九二
失落了的“文艺复兴”

假如“五四”时期的新青年们，把文艺复兴等同于整理国故，那自然是荒谬的。但不仅胡适的同道都多半不赞成他的整理国故主张，即如胡适本人也没有囿于这个主张。

把个人的自由发展确定为一切人的自由发展的条件，是欧洲文艺复兴对于现代社会的另一大贡献。关于这一点，不妨再引恩格斯的话：这“是一个需要巨人而且产生了巨人——在思维能力、热情和性格方面，在多才多艺和学识渊博方面的巨人的时代。给现代资产阶级统治打下基础的人物，决不受资产阶级的局限。相反地，成为时代特征的冒险精神，或多或少地推动了这些人物。……那时的英雄们还没有成为分工的奴隶，分工所具有的限制人的、使人片面化的影响，在他们的后继者那里我们是常常看到的。但他们的特征是他们几乎全都处在时代的运动中，在实际斗争中生活着和活动着，站在这一方面或那一方面进行斗争，一些人用舌和笔，一些人用剑，一些人则两者并用。因此就有了使他们成为完人的那种性格上的完整和坚强”[注]。

别的不说，单看《新青年》《新潮》两个编辑部的主要人物，在“五四”时期所追求的和所实践的，不正是与此类似吗？他们呼号个性解放，追求个人自由。他们无视一切权威，只要在他们看来是阻碍中国实现民主和科学的进步的力量，无论死人活人，军阀官僚，都敢批评、反对、抗争。他们不仅与“桐城谬种”“选学余妖”斗争，而且与“孔家店”和传统礼教斗争。他们不仅用文字抨击腐烂下去的黑暗社会，而且用行动抗击横暴凶残的专制政府。从个人来看，陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农，乃至小字辈的傅斯年等

人，也许都有种种弱点，算不上完人。但他们还没有分途的时候，却使中国社会发生了比戊戌维新和辛亥革命更大的震动。

因此，当五四运动已成历史，而那班新青年们已经变成历史研究对象，那以后不论人们对他们每个人的思想、学识和性格如何批评乃至否定，但他们作为中国人争取民主自由的先驱者，则已是中国现代历史的组成部分。

从辛亥革命到五四运动，经过两代人的努力，所谓中国的文艺复兴，已被历史证明是一种幻想。五四运动的风暴止息以后，中国社会仍然处于内战、混乱和贫困之中。20年代末期至30年代初期，出现过局部安定，但日本的侵略战争旋即将中国推入火海。40年代伴随着内战硝烟渐息而结束，中国人民听到庄严的宣告，伟大的革命已经复兴了并且正在复兴着伟大的中国文化。人们满怀着希望，期待着新时代的“文艺复兴”迅速在古老中国的大地上出现。但是，直到五四运动五十五周年之际，人民的期待反而带来了更加沉重的失落感。人民终于忍不住了，怒吼起来了，终于迫使长达十年的“文化大革命”以失败告终。中国也终于走上了步履维艰的改革之路。改革需要时间，人们是知道的。然而，如今面临五四运动七十年祭，人们不由得又想起七十年前的那个虔诚的希望：它真是只能带来失落感的巨大幻想吗？

1989年

---

1. 见《自然辩证法·导言》。

一九三
追踪利玛窦的脚印

景教和也里可温教，在中世纪中国文化变异过程中留下怎样的痕迹，至今仍不清楚。

留下较明显印记的是在晚明三度入华的基督教。这回打头阵的是耶稣会，一个由在法的西班牙留学生小团体为核心的罗马公教修会，以在欧洲反对原教旨主义的宗教改革出名，其军事化的组织方式，使它号称“耶稣的连队”，其初始目标之一，便是要在欧洲以外寻求建立“真教”的净土。它的创建者之一沙勿略（Francis Xavier），便奉派踏上前往东方的不归路，终于在明嘉靖三十一年（1552），偷渡到广州珠江口外的上川岛，却随即病死，因此博得基督教“圣者”的令誉。但这回基督教真正入华，还要等待三十年，因为沙勿略的遗愿继承者利玛窦（Matteo Ricci），这年刚在意大利出生。

不过利玛窦也不是在沙勿略死后首先进入中国大陆的。在他之前已有耶稣会和其他修会的传教士作过在中国开教的尝试，却都没有成功，一个原因便是倭寇的长期侵掠，使明帝国上下对于一切海外来客都心怀疑虑，况且先前耶稣会士已在倭寇策源地日本登陆。

明万历十一年（1583）利玛窦抵达广州，开始由边缘向中心的传教行程。当十七年后他以“远臣”身份向大明天子贡献方物时，已是一名中国通，很快活跃在北京政界学界，成为来华耶稣会士的当然领袖，十年后（明万历三十八年，1610）去世。他的活动和行状，他的心态和识见，他的策略和效应，四百年来不断受到中外论著的探讨、追究和质疑。这里用不着缕述他为“基督教征服中国”开路的种种故

事，有几点当属史实：一是在他以后基督教在中国虽屡受政治打击却没有再度中断传播；二是据说他主张“向什么样的人传教就尽量做那样的人”，因而在传教过程中开创了更多“寻找本土文化和基督教一致”的新取向；三是他采取了“易佛补儒”的新策略，化解了大批文化精英对外来基督教的疑虑并将文化冲突的战火引向与道学家联手操纵官方意识形态的禅净二宗佛教；四是他的确把绍介欧西科学工艺成果当作吸引朝野士绅改宗基督教的手段，也因此使中西文化交往在双方都引发重视并互相受惠；五是他和他的追随者的传教方式，在华在欧在教内外都遭到批评并引发争论。

以上除第一第五两点似无疑义外，其他三点是否如我相信的当属事实，在当代中国学者的论著里，便有很不相同的看法。比如利玛窦和他的耶稣会同道，真的相信儒家经义与基督教义相通吗？他们绍介同时代欧洲天文历算等科学，真的有意隐匿更先进的日心说一类体系吗？他们把科学当作传教的手段，真的被“宗其学而不奉其教”的中国士绅反其道而行，阳奉其教而阴尽其学吗？诸如此类问题，至今存在争议，本来是正常的，但争论总是在旧范畴旧歧见的类似水准上反复出现，是否表明我们的研究，其实仍在原地长期徘徊呢？

1994年

一九四
异教在中国的机遇

比较起来，明清之际基督教在华的第三度传播，论环境与条件，既不如前两度，也不如后一度。盛唐时代在宗教文化方面容纳百川的恢弘气象，早在晚唐已趋消歇。蒙元时代以臣服先后区别族类以及随之而来的判教尺度，也早在朱元璋做皇帝后便成为历史。依靠西方列强用武力逼迫清帝国承认传教活动自由的时代，则远未到来。

尽管如此，利玛窦等耶稣会士入华以后，就传教的角度来看，应该说是机遇难得。人间的苦难总是宗教的温床。在晚明，宫廷内争，宦官胡行，朋党相攻，政权疲软，边疆多事，满洲外叛，天灾频仍，流民内反，凡此种种，循环不已，无不有利于非正统的“异教”的滋生。作为外来宗教传播媒介的耶稣会士，决不能说没有利用这种机遇。他们劝导了相当一批帝国文官和在野士绅，皈依天主或同情西教，其中包括徐光启、李之藻、杨廷筠和冯应京、叶向高、王征等，都是晚明社会有影响的官僚乡绅。他们深入宫廷，非但使皇帝相信他们比传统的汉人或阿拉伯裔的御前占星学家更能准确地预测“天意”，还使禁中许多妃嫔太监成为基督的信徒。他们中间个别人的品格，甚至在地方上获得如此普遍的敬仰，以致长期活动于福建等地的艾儒略，竟被当地士绅谀称为“西来孔子”。

明亡清兴，耶稣会士似乎仍然继续取得成功。德意志人汤若望应变有术，坚守京都，与大顺、清朝新政权相继表示合作，从而在新王朝占有了御前首席天文学家的要职，为传教活动找到了新的政治庇护。他在暮年虽险被回回后裔的冒牌天文学家杨光先置于死地，但他的能干的学生、比利时人南怀仁用科学战胜了后者，使支持杨光先的

满洲辅政大臣鳌拜等大失“天意”，终于使耶稣会在康熙帝赢得权力斗争胜利后继续立足。康熙帝亲政，有三十年曾对西学西艺那样热衷，以致受路易十四派遣来华而相继深入宫廷的法国耶稣会士，都相信这位东方帝国的君主，可能成为“中国的君士坦丁”。

1994年

一九五
从“教难”到“教案”

基督教在华传播史提供了一个对比：在17、18世纪，传教士只遭遇“教难”，即由帝国政府自上而下发动的禁止、迫害和驱逐西来教士的事件；在19世纪晚期，也就是太平天国造反失败以后的三十年里，但见“教案”，未闻“教难”。那区别，就在于教案或反洋教斗争，基本属于民间社会所为，或有地方官员参与怂恿，却是帝国当局力图避免发生的，并且总在处理过程中被夹在民教之间，仿佛是第三者。

按照非官即民的传统界定，晚清的民间社会，应该是士、农、工、商“四民”的集合，但实际起主导作用的是地方士绅。所谓教案便多由这类人直接策动，并常有黑社会势力插手乃至打头。因此，晚清俗谚说“百姓怕官，官怕洋人，洋人怕百姓”的三角互制，固然描述了官、民、教之间的微妙关系，却不能据此认定官民关系等同于现代所说的统治与被统治或者压迫与被压迫的关系。

相反，在反洋教声浪持久高亢的某些地区，如湖南长沙等地，策动核心乃地方士绅与黑社会人物相结合的性质非常明显，他们由仇恨太平天国转而敌视曾经被“发逆”用作聚众造反纽带的耶稣教的思路，以及他们自命为满洲帝室坚定捍卫者的取向，也都十分清楚。倘说这样的反洋教斗争，表征着人民群众的反帝爱国的愿望和实践，符合历史的实相么？

1994年

一九六
怎样诱导中国士人

传教士们虽然批评科举制度，却不拒绝利用这个制度所养成的士人心态，即惯于通过考试的文字竞争，以崭露头角，博取名利。林乐知、李提摩太都曾发现，仿效科举考试中的策论形式，举行限额评奖的命题征文，对于诱导中国士人接触和同情福音宣传，颇具效力。李提摩太接掌广学会，便与林乐知等拟订了三十道题目，在《万国公报》上举行长期征文。题目的范围很广，既有洋务士绅好谈的西艺西学之“益”，也有中国士人陌生的西政西教之“法”。显然，这些题目，可以看作是当时的广学会和《万国公报》企图向中国的知识阶层灌输近代化学说的一份清单。因此，李提摩太等没有限于等待中国士人的自发来稿，更主动约稿，分题敦请“博学之士著为论说”，而后者也不限于华人学者。例如由林乐知本人署名而用征文名义发表的文章，便有四十多篇。然而他们最希望得到的，还是来自中国知识阶层的回应。

一个例证，便是1894年李提摩太从在沪的英国房地产商人汉璧理（Thomas Hanbury）手里募出一笔专款，用来举办了一次特别征文，指定属顺天府和赣、浙、闽、粤四省的儒士应征。凡命题五道，需全做方能参与评奖。为此在林乐知主办的中西书院内，特设评判会，由王韬、沈毓桂、蔡尔康组成。

应该说，用征文、赠书等方式吸引作者和读者，曾获得相当成功。据王树槐统计，曾在《万国公报》上著论主张变法的，共一百五十余人，有的投文达百余篇。适值甲午海战那年的特别征文，由于康有为曾经应征并中六等奖，而格外引起后世研究者注目。

其实康有为在1894年还只是个举人。他的出名，原因是他所著的《新学伪经考》，无论思路是否来自廖平，在这年被言官指控为非圣无法，而“奉旨毁板”，则是真的。他在追求得君行道的同时，甚至乐意参加测验另一种“新学”的作文竞赛，可见广学会在他心目中的地位。因此，他于1895年接连向清帝上书吁求变法，由内容到术语，都好似李提摩太所谓列国治民诸法的重述，而他与梁启超策动“公车上书”之后，同陈炽合办的宣传改革的刊物，那名称起初也命作《万国公报》，应该说都透露了他和他的盟友的新知的主要来源。当然，从这时起，李提摩太便活跃于他们中间，也就毫不奇怪。

1993年

一九七
传教士介入变法维新

无可否认，在19世纪的90年代，《万国公报》和广学会的出版物，曾经是晚清学者文士认识世界的媒介，特别是了解近代西方世界的媒介。

还在1892年，李提摩太和林乐知合作，用广学会的名义，在《万国公报》上刊出征文三十题，最后七题便指示着命意所在：“列国养民之法”，“列国教民之法”，“列国新民之法”，“列国安民之法”，“列国变通之法”，“列国行善之法”，以及“列国盛衰之故”。李提摩太本人，便为了敦促清帝国“变通”，使帝国由衰转盛，而特别热衷于绍介近代西方所谓养民、教民、新民、安民四法。他的绍介，给中国的所谓维新志士，留下了怎样深刻的印象，由康有为的两事，可见一斑。第一，1895年康有为曾向光绪帝连上三书，即著名的上清帝第二、三、四书；这三道奏摺，都顽强地坚持一个论旨，“非变通旧法，无以为治”，内容也都不厌其烦地重复所谓“富国之法”“养民之法”之类改革方案；比较李提摩太的论说，怎么不令人怀疑他是在将李提摩太的意见变得更中国化呢？第二，我曾指出，早在1917年俄国军舰阿芙乐尔号炮打沙皇冬宫前十八年，马克思学说便已介绍入中国了，介绍文字见于1899年的《万国公报》，而介绍者便是李提摩太及其中文助手蔡尔康，他们将马克思的社会主义译作“安民”新学。我又曾指出，康有为的《大同书》，雏形是把《几何原本》的公理系统推衍到社会的《实理公法全书》，而这很可能又受到刊于《万国公报》的《回头看纪略》一文的影响。这说法可能还

不很确切，也许还要添加李提摩太首先绍介的马克思学说的影响。但这已属于另外的问题。

《万国公报》既然连马克思的学说都有介绍，那么它在介绍近代西方其他学说的时候，还有限制吗？限制是有的。首先是受传教士身份的限制，极少绍介近代西方的无神论哲学。其次是受传教士知识的限制。他们到底不是专业化的人文学者或社会学者，在华时间又很长，因而要求他们密切关注欧美学界的历史与现状，并且及时通过译著向中国人作介绍，否则便反证他们都存心充当列强向中国实行精神侵略的工具，这未免是不情之论。

难道李提摩太、林乐知之流，在中国绍介西学、鼓吹改革，没有私心吗？不然。他们是传教士，他们至死都没有放弃使中国基督化的梦想。他们追步利玛窦、汤若望的后尘，实行所谓学术传教，但他们又不像利玛窦那样钦佩中国传统文化，相反视西方基督教为文明的极致，因而鼓吹中国必须改革，那目标便是彻底西化。这个目标，在《万国公报》和广学会出版物中，如此醒目，即使在“自改革”论者中间也引起分歧。例如宋恕，便同意中国的出路在于步明治维新后尘的意见，认定帝国要“自改革”，第一步就应易服色，举国改着西装。谭嗣同非但同意彻底西化，甚至像王韬一样，以为西方列强侵略中国是好事，可以加速中国的革新。相对地说，梁启超做了《时务报》的主笔，一方面时时袭用包括《万国公报》在内的广学会出版物的若干见解，另一方面又愈来愈倾向民族主义，从撰文抨击洋行实行买办制开始，直到通过批评蔡尔康在《万国公报》上发表的中国要富强必然寻求外国庇护的主张，实际上批评林乐知热衷的西式教育，因而不久便在马相伯、马建忠兄弟的影响下，开始与《万国公报》分道扬镳。

这里不拟讨论广学会的主持者，特别是李提摩太、李佳白等，介入变法维新的实践过程。从甲午到戊戌，日趋高涨的维新运动，如同

任何改革实践一样，蕴涵着十分复杂的利益冲突。一般地说，那时中国的改革论者，在整体上是代表着某种未来利益，而在华西人便同时面对保护既得利益与争取未来利益的问题。同样是争取未来利益，中国的改革者与在华西人的改革同情者，在实践中也不可能取向一致，二者出现了矛盾乃至冲突，也是不可避免的。更何况这时期的所谓维新派，只有一点是共同的，即反对顽强守护既得利益的特权架构。除此之外，便不成派，不仅对未来权力体系各有各的追求，即在如何外御列强或者说怎样爱国救国的取向方面，也是同床异梦。在当时被视作导引维新运动走向的《时务报》，创办不久便陷入内部纷争，由瘫痪而自杀，便是绝非唯一的例证。

因此，当《时务报》盛行的两年里，《万国公报》在清帝国“自改革”思潮中的向导作用，几近丧失。谁知1898年夏天康有为及其同志，面对变法受阻而一筹莫展，居然在毫无准备的情形下，打算通过宫廷政变以维护徒有虚名的变法趋势。这一冒失行为，既提供了慈禧太后发动八月政变的借口，也毁掉了维新运动三年以来的全部成果，包括风行一时的《时务报》。受治外法权保障的《万国公报》，由于清廷扼杀维新舆论，意外地恢复了言论自由的窗口地位，在戊戌八月政变后，销量再度上升。紧接着，满洲权贵因痛恨世袭特权险些沦丧，而煽起最终自己无法控制的北方义和团排外运动，结果招来八国联军侵占首都，又引出流亡政府签订空前屈辱的辛丑和约。应该说，在这时期，《万国公报》的报导和评论，并不赞成瓜分中国，相反却抨击穷凶极恶的沙俄侵略计划，在强权即公理的氛围中间，示人以讲点公理的形象。因而，它又重获中国士大夫的好感，便是不奇怪的。广学会也引以为傲，把辛丑后清政府被迫实行“官制改革”，特别是废除科举，代之新式学制，都记在自己的功劳簿上。

1993年

一九八
“宗教只是幻想的太阳”

由于复杂的或未必复杂的原因，基督教和近代中国文化的关系，在我们的学术界是研究不足的一个领域。从《基督教与近代文化》论文集附录的1949年后中国内地出版的有关论著索引可以看到，在这方面的研究不足，并非表现为过度忽视，而是表现为过度重视，也就是过度重视问题的批判方面。

批判本来是不错的。在中外历史上，宗教与非宗教，有神论与无神论，以及各教各论内部的不同宗派，相互间的争论与批判，从来没有止息，未来仍将继续。

问题是怎样批判。基督教既是信仰体系，也是文化形态。假如坚持唯物史观，那就只能如马克思“以文化本身为对象的批判”那样，“能够作为批判的出发点的，不是观念，而是外部现象”，而在实际方法上，“批判不能限于拿一个事实比较对照于观念，而是要拿一个事实比较对照于另一个事实”。但我们对于基督教的批判，有很长时间并没有重视马克思的方法，总是把观念当做比照事实的尺度，甚至割裂历史事实替某种非历史观念作注脚。这样的宗教批判，与中外中世纪的异端裁判或者近现代原教旨主义者的压制异己，仅有形式的区别。

作为批判尺度的观念，经常引用马克思的名言，“宗教是人民的鸦片”。自从18世纪中叶英国东印度公司发现鸦片走私是补偿对华贸易巨额逆差的白银替代物以后，中国人民吃够了这种毒品带来的苦

头。把基督教比作帝国主义侵略中国的“精神鸦片”，对于鼓动反帝激情是有力量的，对于批判基督教却未必如此。

马克思在《黑格尔法哲学批判导言》提出这个命题，首先是针对1843年德国的现状而言的，那时表征中世纪向近代过渡的宗教改革，在德国早成历史，而在中国却到戊戌维新前夕，才由康有为用模拟路德的方式提上日程，而且是用定孔教为国教来显示与帝国钦定信仰保持一致的怯懦语言提出的。这已表明马克思批判的现状与中国面对的现状在发展阶段上不一致。

其次，马克思所说的宗教，乃泛指而非专称；移用于中国，则具有“人民的鸦片”的资格的，无疑应包括仍在互争的所谓儒、佛、道三教，以及在民间混杂不清的多神信仰。一如近代教案史所证明，很多反基督教事件，正是出于当地绅民憎恶教民拒绝参与迎神祭祖一类传统迷信活动，犹如吸毒者宁用土膏而拒斥洋烟，能说这是对宗教的批判么？

再说马克思的这一譬喻，前提是承认宗教的历史合理性，同一论文便接着指出：“宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转。”显然取自托勒密地心说向哥白尼日心说转变的认识史意义的这另一譬喻，如果移喻近代中国的宗教状况，哪一种或哪几种宗教堪称“幻想的太阳”，在不同地域不同民族当有不同答案，但决不是基督教，则可断言。

因此，基督教在近代中国的传播过程，曾经依仗不平等条约和列强政治的军事的力量庇护，曾经成为欧美商人深入中国内地的先导，曾经出现传教士左袒教民而干预地方政治的众多事例，也曾经发生传教士和教民滥用特权而激起民众反感的种种冲突，这都是事实，决不能用误会之类说法为之辩护。问题在于不能把观念作为研究的出发点，更不能把扭曲的观念当作裁量的尺度。

1994年

一九九
《中国与基督教，一个文化比较》

随着近二十年来域外汉学家的相关论著被陆续译介，人们开始重视17世纪在华耶稣会士向同时代欧洲介绍中国的文化与宗教，对欧洲思想界和文化领域发生的重大影响，因而一味指斥西方传教士全是“精神侵略工具”的调门骤然降低，肯定利玛窦等对于中西文化交流有贡献的说法日渐升温。但前述问题并没有解决，由域外某些严厉批评17世纪基督教传教士在华活动的史著更受重视，便可窥知其中消息。如法国著名汉学家谢和耐的《中国与基督教，一个文化比较》，就有两种中译本，都很畅销。

域外汉学家关于在华基督教的历史批评，无疑对我们的研究具有参照作用。例如谢和耐的那本书，在我看来，作者表示对中国文化怀有“了解的同情”，值得赞赏。全书的主题定在研究“中国人对基督教的反应”，尤为卓见，因为这个领域，以往西方人固然很少注意，中国学者也出于种种忌讳而避免涉足。但十年前我初读谢书的先出译本《中国文化与基督教的冲撞》，便感到作者提出了新问题，但同情的却是中国的旧偏见；以后再读耿昇的新译本《中国和基督教：中国和欧洲文化之比较》，逐一检查了作者引用的中国史料，发现数量占第一位的是晚明徐昌治所编《圣朝破邪集》内收录的言论，而清初杨光先的《不得已》也占了引文不少篇幅。徐集本是万历晚年南京礼部侍郎沈漼与当国的权相方从哲内外配合发动“南京教难”的辩护状，结集时下距明亡仅五年，那时方从哲早被清议指为导致帝国濒危的首恶，沈漼更是已经盖棺论定的“阉党”谋主。“南京教难”正值方从哲在政府内部“尽逐东林”那两年出现，打击的是传教士，但当时敢

于抨击君相共同造成帝国腐败的江南人士，多为赞赏西学或改宗西教者，因而沈漼带头“参远夷”，实为配合方从哲逐东林。倘说他们的言行表征着当时中国人抗拒天主教义威胁中国传统的话，那只能说是守护腐败政治传统和僵硬意识形态的那一批权力者及其仆从的意见。至于杨光先本属阿附鳌拜集团的流氓，他攻讦“西洋人”的言论，当然不是单纯的“仇外反应”，却也决非清初中国传统文化维护者的自白。因此谢书的结论，认为1700年前后欧洲围绕“中国礼仪”问题展开的争论，自始拒绝考虑当时中国人反对天主教义的论证，无疑是睿见，可是由于引据不当，也就使全书结论难以使中国史家信服。

1998年

二〇〇
龚自珍的“药方”

在王安石死后的近八百年间，说他好话的也不乏其人。在清雍正初被皇帝疑有二心而被革去直隶总督职位的李绂，虽在乾隆初被皇帝重新起用，却已无所作为。他是王学在清代的绝响，而他的政治偶像则是王安石。他去世半个世纪后，他的学生蔡上翔以八十七岁的高龄完成了《王荆公年谱考略》。我曾指出，这部书与其说是替王安石辩诬，不如说是替陆九渊至李绂之流心学家雪谤。蔡上翔是龚自珍的浙江同乡，其书问世时龚自珍刚过十岁。据张祖廉《定庵先生年谱外纪》，龚自珍“少好读王介甫上宋仁宗皇帝书，手录凡九通，慨然有经世之志”。我们不知道他对王安石的万言书如此着迷，是否受到蔡上翔《考略》的影响。但龚自珍有著作可考的编年史，从《明良论》《乙丙之际箸议》到《壬癸之际胎观》等组文，都成于嘉庆中至道光初，而这几组文字的现存内容，无不显示王安石万言书对他的历史与政治见解的莫大影响。

龚自珍提倡“尊史”，又饱受外祖段玉裁、父亲龚丽正的熏陶，于史无征的话决不乱说。这一点是湖南小城的三家村塾师出身的魏源终身未能望其项背的。他在辛苦抄写王安石万言书达九遍的过程中，显然考证过王安石引用过的历史典故和新政状况，因此他赞同王安石新政新学的见解，是有节制的，明白表现为他的药方论。

“药方只贩古时丹”，所谓古时特指11世纪70年代的宋神宗熙宁时期，药方特指前十年的王安石上宋仁宗万言书，都已如前述。令人感兴趣的，是龚自珍一再声明，他的药方论，不是得自王安石，而是因袭王安石的政敌苏轼。

《明良论》四篇后附有“甲戌秋日”，即清嘉庆十九年（1814）立秋前后的自注，复述外祖段玉裁的评语：“四论皆古方也，而中今病，岂必别制一新方哉！”时过十五年，清道光九年（1829），龚自珍的《对策》即殿试策论答卷，“大指祖王荆公上仁宗皇帝书”，却强调主考与考生都引用的“经史之言”，犹如中医的方书，是医生的指南，但用药时则需根据病家情形，斟酌急缓：“宋臣苏轼不云乎，药虽呈于医手，方多传于古人。若已经效于世间，不必皆从己出，至夫展布有次第，取舍有次第，但不必泥乎经史。——要之不离乎经史，斯又大《易》所称‘神而明之，存乎其人’者欤？”末了的但书是必要的，否则必被大主考曹振镛斥作鼓吹离经叛道。但他借苏轼的话，用清中叶十分流行的“医者意也”的格言作由头，而重现王安石“法先王之政法其意”的思路，已跃然纸上。

1994年

二〇一
李鸿章以“和戎”促变法

假如把“同光新政”看作是清帝国为实现近代化而充满矛盾冲突的施政过程的开始，那么这个开端，便与日本的明治维新同步。明治维新的第一步，就是改穿西装，改用公历，虽说这都来自中国儒家的古老教导，却自始便遭到鄙视东夷更胜于鄙视西夷的清朝官僚士人的嘲笑。唯有李鸿章，在两国开展近代化竞赛的第七年，便曾含蓄地指出，日本已经领先，清帝国唯有变法，才能遏阻东邻“称雄东土，藐视中国”的野心。他的建议，落到清流幕后首领李鸿藻手里，当然如泥牛入海。

凡熟悉晚清政治思想史的，无不知道同光之际主导言论取向的是清流党。这个文官小集团，核心人物是号称“翰林四谏”的张佩纶、张之洞、宝廷、陈宝琛等。他们都出身科甲，位列清要，自命敢言，搏击权贵，每上弹章，耸动朝野。从恭亲王到李鸿章之流洋务大臣，无不畏惧他们的纠弹。他们的历史作用，应当别论，但他们在1885年分崩离析前十余年间，以正途晋身自豪，蔑视办洋务的小人，傲视无文化的西人，却既自不量力又盲目自大，对外一味主张强硬，不惜诉诸战争，则至少是做了慈禧太后在宫廷政争中的鹰犬和替罪羊。所谓旁观者清，正当张佩纶等即将被甲申海战失败弄得面目无光之前，林乐知便从近代化角度批评科举制度无力养成帝国自强必需的人才，至此可说不幸言中。

中法战争的失败，似乎证明李鸿章依据冯桂芬的理论，而在1881年便形成“外须和戎，内须变法”的方针，确属卓见。

又

“处今形势，外须和戎，内须变法。若守旧不变，日以削弱，和一国又增一敌矣。自秦政变法而败亡，后世人君遂以守法为心传。自商鞅、王安石变法而诛绝，后世人臣遂以守法取容悦。今各国一变再变，而蒸蒸日上；独中土以守法为兢，即败亡灭绝而不悔，天耶！人耶！恶得而知其故耶？”（见李鸿章《复王壬秋山长》，《李文忠公全集·朋僚函稿》卷一九）。李鸿章给王闿运的这封信，作于清光绪六年十二月二十二日，当1881年1月21日，就是说在清法、清日两次战争之前，我以为这是所谓洋务运动首领李鸿章奉行的真准则，他想实施的“变法”可行性依据，主要来自冯桂芬。

1993年

二〇二
郭嵩焘的遭遇

郭嵩焘属于学者型的政治家。他不满意清代汉学，以为研究经史而专注名物训诂，是舍本逐末，但他观察域外情形，事无巨细都好刨根寻底，颇有汉学家的精神。他的《使西纪程》的记载之精审，曾让实地验证后的曾纪泽为之叹服。但他更不满意清代理学，以为尊崇程朱而不实践“圣贤修己治人之大法”，危害世道人心更甚。因而他特别推崇王夫之，以为从朱熹以后，唯有王夫之才真能称作理学家，懂得“践履体验”的道学精微。

看来王夫之的《读通鉴论》《宋论》等著作，曾对郭嵩焘起过很大影响。他的会心之处，自然不是王夫之那些仇夷狄、贱商贾的议论，而是王夫之所谓“无其器则无其道”，强调治道只存在于时变之中的基本历史观念。王夫之痛诋“孤秦陋宋”的言论，对于正受“清议”攻击的郭嵩焘，印象似也极深，因为他对当时“公论”的回击，恰如《宋论》批判南宋、晚明士风的回声。

“窃以为方今治国之要，其应行多端，而莫急于仿照西法，以立富强之基。”“虽使尧舜生于今日，必急取泰西之法推而行之，不能一日缓也。”如此见利忘义，主张用夷变夏，已够令卫道君子们愤慨了。更让人切齿的，是此公甫离父母之邦，便接连上疏主张“禁鸦片烟以清理学校为先”，还居然列举必须首先戒毒的对象，包括督抚大吏、文武职官、举贡士绅和驻防八旗。这非但是指斥举国官绅都已腐化透顶，而且公然藐视特权者行为不受法律检束的成例。尤可恶的，是他的以下说法：

> 窃谓中国人心，有万不可解者。西洋为害之烈，莫甚于鸦片烟。英国士绅，亦自耻其以害人者也，为构衅中国之具也，力谋所以禁绝之。中国士大夫，甘心陷溺，恬不为悔。数十年国家之耻，耗竭财力，毒害民生，无一引为疚心。钟表玩具，家皆有之；呢绒洋布之属，遍及穷乡僻壤；江浙风俗，至于舍国家钱币，而专行使洋钱，且昂其价，漠然无知其非者。一闻修造铁路电报，痛心疾首，群起阻难，至有以见洋人机器为公愤者。曾劼刚以家讳乘坐南京小轮船至长沙，官绅起而大哗，数年不息。是甘心承认之害，以使腹吾之脂膏，而挟全力自塞其利源，其愚不可瘳矣！办理洋务三十年，疆吏全无知晓，而以挟持朝廷曰“公论”；朝廷亦因奖饰之，曰“公论”。呜呼！天下之民气，郁塞壅遏，无能上达，久矣。一二鹗张无识之士大夫，鼓动游民，以求一逞。官吏又从而导引之。宋之弱，明之亡，皆此鸮张无识者为之也，今且下移于群不逞之顽民，无有能考览史事，体察民情，以知其所以然者。

虽说这段议论，明显带有当年王夫之指责宋明末季士大夫之说的痕迹，并不新鲜，但仍大大刺痛了那班以“清流”自命的士大夫。于是就在“上谕”将郭嵩焘疏批转各省官员讨论之后不久，何金寿弹劾郭嵩焘的奏章便上呈了，罪名是“有贰心于英国，欲中国臣事之”，所举罪证便是《使西纪程》。

《使西纪程》不过是旅途实录，单凭其中几则称道西洋“政教修明”的简明观感，实不足以定罪。例如，它的记叙，较诸当时正被士大夫重新记起的《海国图志》“作者”魏源，在三十年前所写的《香港岛观海市歌》，竟称这座英国殖民城市为秦汉以来神话中的蓬莱仙境云云，便平实得多。因此，慈禧太后对于何金寿劾章的答复，便只是下诏将《使西纪程》的刻版销毁。

应该说，罪其书而不罪其人，在清代文网史上已属破例。这当然不是由于慈禧太后心地慈善，而是因为郭嵩焘背后站着办外交的实力

派的缘故。然而发出的信息是清楚的，“文母”对于弹劾此人是持鼓励态度的。于是，刘锡鸿又该起作用了。他以目击者的身份，向朝廷举报郭嵩焘“三大罪”，外出参观因天寒而“披洋人衣”，出席英宫音乐会“屡取阅音乐单，仿效洋人所为”，另附密折，弹劾郭氏另有十罪。郭嵩焘被迫申辩，反受“上谕”申斥。在这种情形下，一贯把办洋务、讲外交视作辱国丧权，并把对外强硬，乃至不惜一战，视作维护“我大清”体统的不二法门的“清流”主角，如不出场，那倒是怪事。果不其然，张佩纶以经筵讲官的身份上疏了。题目便是《请撤回驻英使臣郭嵩焘片》，弹劾的依据还是《使西纪程》。疏中暗示慈禧太后，说是“禁其书而姑用其人”，原已不合祖宗成例，但更可怕的是这种“权宜之计”的相反效应：“愚民不测机权，将谓于郭嵩焘者将蒙大用，则人心之患，直恐有无从维持者，非特损国体而已。”

慈禧太后显然被吓住了。她临朝称制，擅立光绪，在清代都属史无前例，况且那时她与恭亲王之间的叔嫂斗法正在加剧。因而她一怕非议其言行为不合祖制，二怕民心不稳而再度造反。同、光间以敢言著称的所谓清流派，正是利用她的僭主心态，用支持她擅权固位做代价，博取“极论时事”的说话特权的。既然清流领袖张佩纶都是如此警告，正中她的心病，那么她在清流与洋务两派明争暗斗中间，迅即向不利于洋务派的一边倾斜，当然合乎逻辑。

于是郭嵩焘便活该充当牺牲品了。还在《使西纪程》被禁后，他便缄口不言，甚至对刘锡鸿在驻英使馆内部日益跋扈，视他若无物，也“一切含忍”。他虽然照样作日记，却不再循例报送总理衙门，而且秘不示人，直到死后近百年才公之于世。那态度包含着怨愤，但并没有妨碍他执行公务，在英在法的公众场合都努力维护帝国体面，并在刘锡鸿离英赴德的当晚便着手整顿使馆内部风纪。可是，那样的昏暗朝廷，那样的腐朽体制，区区一名被剥夺说真话权利的驻外公使，又能有什么作为呢？于是他的前程理当终结。

郭嵩焘无疑是坚定的“洋务”派，坚定到只顾学西方以图富强而不顾可能危及帝国祖宗成法的地步。他的观感未免肤浅，他的见解可能谬误，但和同时同地同任的刘锡鸿的《英轺日记》相比照，他们关于同事同物同制的相异记载，读起来却颇有趣味。

1991年

二〇三
张之洞爱说"不"

张之洞的《輶轩语》，书名直白就是"天子使者的告诫"。正文三篇，"上篇语行，中篇语学，下篇语文"。

有趣的还是上篇。对诸生说行，自然是指与士绅身份相称的行为守则，包括道德、人品、志向、气节、见识、习尚等等。这一篇罗列的守则共十七条，但都在所谓圣谕、学规之外。据张之洞说，那些教条都已刻在碑上，写在书上，用不着再解说，"兹择其切于今日世风、本省士习者言之"。

说些什么呢？通观十七条，给人的印象，就是这位"天使"，最爱说"不"。后十条守则都以"戒"字开头，从"戒早开笔为文"，到"戒滥保""戒好讼""戒孳孳为利""戒讲学误入迷途"，直到"戒洋烟"，已使人感到由四川到全国，士林普遍存在的恶劣风气何等严重。但前七条守则，虽属肯定命题，其解释所用的"不"字之多，更令人感到所谓"同治中兴"的外观，掩盖着的官绅社会的肮脏程度，真如清末谴责小说的描绘。

例如第一条"德行谨厚"，解说如次："德行不必说到精深微妙处。心术慈良不险刻，言行诚实不巧诈，举动安静不轻浮；不为家庭事兴讼，不致以邪僻事令人告讦，不谋人良田美产；住书院者不结党妄为，无论大场小场守规矩不生事；贫者教授尽心，富者乐善好施、广兴义学、捐钱多买书籍置于本处书院；——即为有德。"

例如第二条“人品高峻”，解说如次：“不涉讼，不出入衙门，不结交吏胥；不参与本州县局事，——必不得已入局者不侵渔；教书院义学不素餐，求功名不夤缘，试场不作弊；武生勿与‘帽顶’往来（原注：蜀人谓匪类为帽顶）；——即为有品。”

两条解说不到一百八十字，却有十九个“不”字。而由“不”字所肯定的道德人品标准那样低微，甚至说没有欺诈劫略行径，便算“德行谨厚”，没有钻营舞弊劣迹，就是“人品高峻”。很难想象，这竟是对所谓四民之楷模、帝国之俊彦，所提出的行为尺度。两百年前，顾炎武曾提议“废天下之生员”，以为科举取士实为政府腐败的根由。黄宗羲没有那么激烈，但也说这种取士法，“徒使庸妄之辈充塞天下”。他们都是备受张之洞推崇的人物。看来他推崇顾、黄的理由，不尽因为他们是经史之学的大家，还由于他们对人才教育方面的见识。《輶轩语》关于诸生操行的要求，通篇都是“不”字“戒”字，连“宜”字即应该如何也罕见。这是否表示张之洞已觉得八股取士的情形，远比明代更糟，作为选拔人材的制度，非废除不可呢？至少在这时还没有见诸他的言论。但他到处兴办书院学堂的活动，则可说明他的确在寻求某种替代“举业”的方式。三十年后，即1905年，已有千余年历史的科举制度，就在张之洞主持下废除。效应固然出乎张之洞的逆料，教育制度的这一重要改革，没有挽救他所效忠的大清帝国，反而加速了帝国的官与绅的分裂，使所谓皇帝很快成为紫禁城的囚徒，颇似作法自毙。但教育改革到底将读书人从八股教条的桎梏中解脱出来，促使大群旧式士人转变为近代型的知识分子。这又是中国社会涤荡中世纪污秽的必要条件。因而，在这一点上，对张之洞作诛心之论，未必公允。

1992年

二〇四
宋恕说改革必先穿西装

日本的明治维新伊始，变法的策划者，便借天皇睦仁举行登基大典的时机，将礼服由唐制改成西式。虽说“易服色”原是中世纪中国改朝换代以后的惯例，虽说满洲入主中原便强迫汉人薙发易服，但清帝国士绅闻讯依然大摇其头，讥之为“用夷变夏”。连同情明治维新的李鸿章，也以为此举失策，向日使说新法可行“何必变服”？时过多年，当康有为还在接受西学启蒙的时候，宋恕已将目光由泰西转向东瀛。他以汉学家特有的认真，追本寻源，以为变法的目的在于图强致盛，攘外安内，“用夷变夏”、“用夏变夷”都是手段，在中国早成传统；既然古圣前贤向往的“忠实之学”，已体现于西法，那么日本“易服改制，一切从西”，其实正合孔子提倡的传统。

清光绪十八年（1892），宋恕持他的岳父、退休大臣孙锵鸣的介绍信，前往天津向李鸿章求职。他的贽见礼，便是提出改革方案的一部书稿，题作《六斋卑议》，以及为献书而附呈的此信。信中照例有对未来府主的颂赞，但主旨却是陈述变法三策，尤其强调若行上策，“必自易西服始”。六年后，即戊戌五月下旬，康有为奉旨进呈的《日本变政考》，才强调日本变法“改用西服”，是因为朝臣不服从西法，“乃欲借变其外服以变易其内心”。其理由及例证，与一年前上海《万国公报》首刊的宋恕致李鸿章信，毫无二致。

1998年

二〇五
康有为何时“学大定”

我们都知道梁启超的名著《清代学术概论》，曾拿自己与乃师的“最相反”的特点作比较，说是“有为太有成见，启超太无成见”。证据呢？“有为常言：‘吾学三十岁已成。此后不复有进，亦不必求进。’”

乍看起来，梁启超颇有“诬师”之嫌。康有为号称清代经今文学的终结者，钱穆甚至称他是明末清初到清末民初近三百年学术的“殿军”。谁都知道康有为转向经今文学时在清光绪十六年（1890）以后，即他三十三岁以后，在这以前他的学术立场还摇摆不定，怎能自诩其学“已成”？岂知梁启超错在将乃师的自我估计所定时间推迟了两年。原来康有为早在三十二岁时，便已宣称四年前即二十八岁就已发现宇宙人生的绝对真理，所谓“至乙酉之年（1885）而学大定，不复有进矣！”

这当然很荒唐。但荒唐之处，似不在于他“太有成见”，而在于他把中世纪官场的流行哲学当作绝对真理，那就是权力高于一切，精通权术便等于大有学问。从这一点来看，康有为自称二十八岁便“学大定”，也离事实不远，而梁启超所转述的他的“常言”，时限似更确切。

例证不消多举。假定1899年首刊于《清议报》“支那哲学”栏的《阖辟篇》，真是康有为写定于1887年的《康子内外篇》的开宗明义章，那它就是此人年及而立便已参透权力哲学奥妙的确证。

阖辟者，关门开门也，通喻纵横捭阖之术。康有为发现此术正是普天之下为君为师的“哲学”精髓。但他认为，居今地球各国之中，唯在中国独能用此哲学而“无不如志”。怎么见得？原文很精彩，引其要旨如次：

> 非以其地大也，非以其民众也，非以其物产之丰也，以其君权独尊也。其权之尊，又非势劫之利诱之，积于二帝三王之仁，汉唐宋明之义，先圣群贤百千万人、百千万年讲求崇奖激励而成之。故民怀旧俗而无外思，臣慕忠义而无异论，故唯所使也。故挟独尊之权，诚知阖辟之术，则人才之乏不足患，风俗之失不足患，兵力之弱不足患，一二人谋之，天下率从之，以中国治强，犹反掌也。

原来古圣前修倡导什么仁义忠孝之类，都属于“阖辟之术”，都是为了“君权独尊”。据康有为说，这一种“学”，或者说“开塞之道”，不仅为汉光武、唐太宗以至大清圣祖、世宗的功业所证明，也为“日本明治皇之变西法”的成功所证明。那末“民不可使知”么？康有为说，正是如此，“所以不能不假权术者，以习俗既深，言议甚多”，要是尊重“积世之清议”，“一时之人心”，还能称作君权独尊吗？结论只能是把人民当作“群羊”：

> 故善为君师者，明于阖辟之术，塞其途，壅其户，令其梯而登天，穴而入地，诱于其前，鞭于其后，若驱群羊；然积之既久，则习非成是，而后道义名焉，颛颛由之，不能自舍，虽反其道以易之，非百数十年不可矣！

看来康有为与陈树镛“争论不下”，焦点或即在此。他在《阖辟篇》中承认有人指出他的见解非儒学：“子之学得无近于管、商乎？”这个问题提得不错。在《我史》中他回忆当年与朱次琦的争

论，就透露过他对先秦法术的崇拜，说是“言治当如管、韩”，而商鞅正是韩非论法的先驱。但康有为作《内外篇》时似乎忘记了那回事，虽然还替管仲辩护，说是《管子》的治民理论，“是即圣人厚生正德之经，富教之策也”，却否认他所谓的“学”与商鞅、韩非的联系，而将商鞅发明的“开塞之术”，也归于“圣人”——实指周公，而非孔子，由文中所举事迹可知。

不仅如此，康有为还掩饰他的愚民哲学，实即阴袭中世纪“明君贤相”都极感兴趣的《老子》治民术，即俗谓“君人南面之术”。他将问题转向王霸之辨，声称王道与霸术，在客观上没有区别：“王霸之辨，辨于其心而已。其心肫肫于为民而导之以富强者，王道也；其心规规为私而导之以富强者，霸术也。”

这逻辑虽奇特，却同样不新鲜，即人所共知的政客逻辑，“为达目的，不择手段”。康有为也称它是“权术”，但声称作为君相，无不要用权术，“天下为治”，莫之能外，关键在于治国能否心存王道。倘若心如《中庸》所说“肫肫其仁”，则愚民就是“利民”，“若驱群羊”就是保障其生存权，得以食草长膘，“导之以富强”。因而他声称，“民可使由之，不可使知之”，正是圣人为治常有的“苦心”：“其操纵启闭，当世不能知，后世亦或不能知，唯达识之君子知之。”

不消说，他康有为不仅是不世出的达识君子，而且其心之仁，足以上通尧、禹：“吾唯哀生民之多艰，故破常操、坏方隅，孜孜起而言治，以不忍人之心，行不忍人之政，虽尧、禹之心，不过是也。”——据我考察，梁启超说康有为论学论政，“皆发于不忍人之心”，“其哲学之大本，盖在于是”，在文献上便首见于《阖辟篇》。因此，这一篇不仅是了解《康子内外篇》十五说的关键，也是了解康有为的哲学及其变异的入门。

既然康有为把“心”当作衡量一切的尺度，那末他欣赏陆九渊、王守仁，便是逻辑必至的归宿。“陆子静不怕天，不怕地”；“南宋大儒林立，而朱子所隐若敌国者，唯陆子，得无以其坚卓能立耶！”“近代大宗师，莫若朱、王。然朱学穷物理，而问学太多，流为记诵；王学指本心，而节行易耸，流于独狂。”这是1889年沈曾植写信批评康有为“气质之偏”以后，康有为的回应。

康有为这时认定，岂但朱熹“气质亦复褊隘刚果”，连孔子也没有达到中行，所以要在朱陆或朱王之间作出选择的话，他宁可效法陆王。但他追求的不是德行，而是用世，“而有迟不及待之势”，“而有时不我与之伤”，因此他声称要以张居正的话作为自己的誓愿：“吾平生学在师心，不但一时之毁誉，有所不顾，虽万世之是非，有所不计也。”

在康有为看来，既然学问等于权术，既然明权术尤要“学在师心”，那他的“专精问学”已达到如此程度，怎么不是“学大定”？只是他自称“说天人之故”的《内外篇》，著成的时间不可能在1887年前。如果以此书作为他已止于至善的界标，则他“不复有进”的下限，应当定在三十岁。从这一点来看，梁启超对他的介绍又没错。

1995年

二〇六
谭嗣同呼号“冲决网罗”

1898年慈禧太后发动政变，用暴力绞杀了正在进行的和平改革，从而宣告清帝国的统治集团决不容许真正的政治体制改革。被杀的“六君子”中间，唯有谭嗣同堪称殉道者。他留下的遗著，一部思想庞杂的《仁学》，给同时代激进青年带来极大震动的只有一点，便是呼号“冲决网罗”。他宣称，正在中国社会起作用的种种传统，功名利禄，考据词章，君主专制，纲常名教，敬天法祖，统统都是网罗，都要冲决，只有“孔教”是例外。但孔教也必须改革，必须排除荀况一系的遗毒，而恢复孟子倡民主、庄子反君主的绝学。

谭嗣同把庄周由老子门下拉到孔子门下，已够新奇了，但他还宣布，庄子的遗意，大概存留在陆九渊、王守仁的学说中，而黄宗羲的《明夷待访录》便接近真传。

庄周是否受孔子思想的影响，属于别一问题。然而倘说王守仁隐约反对君主专制，那只能是一种逻辑推理，就是说由王守仁发挥陆九渊“六经注我”思想，以及承认“涂之人皆可为禹”等说法，演绎出他暗示在“自我”面前人人平等，否认君主的“自我”高于凡人的“自我”。虽然王守仁绝无此意，但从谭嗣同的推理，却可了解在近代中国，王守仁的学说在哪一点上打动了康有为、梁启超、谭嗣同他们的心弦。

1987年

二〇七
章太炎怎样看“平等”

在主编《民报》期间，贯穿章太炎思想的主要线索，是借用佛学语言阐述的平等观。

还在上个世纪末，章太炎就从理论上探讨过平等问题。他认为，从自然界到人类社会，一切均平就没有运动，不平才是发展的动力；佛教所以大讲平等，无非是鉴于社会等级太森严而提出的一种矫枉过正之说，实际上做不到，例如中国现存的君臣、父子、男女三者间的不平等，便不可能改变，充其量只能做到死后褒贬平等。所以，他宣称：“平等之说，非拨乱之要也。”

1906年章太炎出狱东渡就任《民报》主编后，见解便发生了变化。他不再非难平等，相反却提倡平等；不再把平等要求看作匡救时弊的权宜说教，相反却鼓吹实现平等就是革命的目标，而且称之为“社会主义”。他到东京后发表的首次演说就提出，要唤起人民团结起来进行革命，有两件事最要紧：“第一是用宗教发起信心，增进国民的道德；第二是用国粹激动种性，增进爱国的热肠。”他主张利用佛教，理由有二：“佛教最重平等，所以妨碍平等的东西必要除去”，首先要除去满汉不平等；“佛教最恨君权”，“这更与恢复民权的话相合”。而他提倡国粹，则旨在要人爱惜自己民族的历史，据说因为这历史里包含着“总是近于社会主义”的典章制度，最好的如魏晋至唐的均田，就“合于社会主义”；最恶劣的如科举，也使贫民有“参预政权”的希望。不消说，他表达的平等要求，内容不限于道德方面，还包含着在政治、社会和经济等方面取消等级特权的愿望。

以后，提倡实现平等，构成了章太炎在《民报》上宣传的主旋律。举几篇宗教问题的论文为例。如《无神论》批判基督教，主要指责它最不讲平等。《建立宗教论》提出，评判宗教的高下，应该根据“众生平等之见”。《人无我论》宣传“能证无我，而世间始有平等之大慈”。在《〈社会通铨〉商兑》中为下层人民反教会斗争辩护，再次谴责基督教士凭借强权，“所至有陵轹细民之事”。《答铁铮》解释他所以提倡“依自不依他”的所谓无神教，主要想克服庸俗进化论宣传的优胜劣败偏见，以激发实现平等要求的信念。

据章太炎说，他这时期的平等观念，主要来自佛教法相宗的几部经典。那是附会之辞。佛教的宗派尽管很多，但说到“众生平等”，基本点都只承认出世和死后的平等，而从来不承认现实世界应该实现平等。法相宗自不例外。章太炎则不然。他提出的种种平等要求，都分明有实际内容，指望在社会生活的各个领域内兑现的。从这一点来说，他的平等观念，只是借用了佛教的语言，正像康有为的大同说只是借用“孔教”语言一样。

其实，章太炎推崇卢梭，盛赞卢梭“能光大冥而极自由”，是“提出民权自由”的初祖。他关于人类不平等的起源和发展的基本论点，关于国家的起源和作用的理论认识，都脱胎于卢梭学说。比如《五无论》宣称“人类本平等，而所依之他本不平等”；《国家论》把个人平等看作社会的基础，认为国家是个人的组合，“是势不得已而设之者，非理所当然而设之者”等，几乎都可从卢梭的《民约论》里找到出处。他主编《民报》伊始就引起争论的那篇《俱分进化论》，认为人类社会的进化，“若以道德言，则善亦进化，恶亦进化，若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化；双方并进，如影之随形，如罔两之逐景”。这也来自卢梭。所不同的，是其表达形式采用了东方语言。

有意思的是，卢梭还认为理想的平等只出现于原始时代，而且他呼吁自由的同时，又呼吁民族主义。接过他的学说的章太炎，同样用颂古方式来批判现存的清朝制度，用呼吁民族主义方式来宣传内建民国、外御列强的政治主张。

1979年

二〇八
章太炎不喜欢王阳明

章太炎不喜欢王阳明。由他青年时代所作的《訄书》，到他中年以后改成的《检论》，都曾对王阳明及其学说，一再予以批评。

批评的意见，前后颇有变化，但有一点却基本没变，那就是才能和学问应有区别，王阳明的学说不成体系，他的本领在于权谋，用来破坏现状和打击对手是可以的，用来治国便会引起大乱。

有意思的是，从主编《民报》到改作《检论》的那十年间，章太炎在哲学上已经一步一步转向主观唯心论，就是说已经逐渐同王阳明站在同一条阵线上，这只消一瞥他那段时间写作和重定的《齐物论释》，便可获得很深的印象。然而他对王阳明，照旧抱着批评态度。

作为一个主观唯心主义者，而反对另一个主观唯心主义者，道理何在呢？

显然，这已很难用通常说的黄鬼与蓝鬼之争来解释，只能说是黄鬼和黄鬼互相打架。发生这种事，难道是偶然的吗？不是。相似的现象，还可以从他对待谭嗣同的《仁学》的态度中间找到。

因而，假如把哲学的“党性”原则简单化，假如只限于就思想论思想，那末我们对于章太炎身上出现的这种矛盾现象，就会感到难于理解。很明显，在这里，不看说话的具体历史条件，不问思想所反映的实际生活内容，单拿“非此即彼”、“二者必居其一”之类套语去断案，是行不通的。

辛亥前后章太炎关于王学的议论，向来不很引人注意。其实，他的“议王”，不但表现了近代中国一位著名的思想家对王学的见解，更反映着近代中国思想史上的一场重要论争。所以，作为思想史的一个掠影，来尝试探究一番，也许还有点意思。

1981年

二〇九
刘师培自称“激烈派第一人”

谁曾留心清末民初的历史，谁就不会不知刘师培。

确实的，从辛亥革命前夜到五四运动中间，那十五六年里，这个人不论在学林，或者在政坛，都留下了一串脚印，以致人们不能不予以注意。虽然他的一生很短暂，才活了三十六岁（1884—1919）——倘据孔夫子的智能界定标准，则他未及“不惑”之年便死去了。

不过，只要略加考察他的那串脚印，便会发现它们显示着双重轨迹：一行属于学术的，特色是“不变”；另一行属于政治的，特色是“善变”，而且是倒行式的变化。

双重轨迹的反差如此分明，令人不由得产生一种奇异的联想：这个人的两只脚，踵尖位置似乎生来是互倒的，并且各自为政，因而在各走各的路。

这个比喻当然是戏谈。事实呢？当我们注意到刘师培在政治上善变，而变化的方向是倒行的，这时便已默认他在这方面曾经前进过，向前的步伐也许太急促了。因此，他以后转身逆行，才那样惹人注目。

短暂的一生，文坛的巨子，政界的浪子，既得聪明益，又被聪明误，加上还有个行为同样奇特的妻子何震，如此错综的思想矛盾集于一身。像这样的人物，在近代中国思想文化史上，虽然不算绝无仅有，却可说是某一类型的化身，当然值得研究，也应该研究。

这类人物，对传统学说了如指掌，对外来事物感觉敏锐，能思考，会议论，谈学问或说政治都不同凡俗，属于那时代文化教养甚高的层次，他们在租界或在异邦鼓吹“排满革命”，固然算不得大勇，但公表自己反清政府反旧传统的言论，仍然要冒被捕、坐牢乃至杀头的风险，属于那时代与书斋中学者很不相同的勇武之辈。

刘师培在这类人物中还要特殊。他自结识章炳麟、蔡元培等人以后，短短两三年间，便由主张“教育救国”，而主张“民主共和”，而主张“农民革命”，而主张“社会主义”，而主张“民政府革命”“共产制可行于中国”，就是说他的思想，不仅趋时，而且超前，节节跳跃，激烈的程度之高、速度之快，真堪称“激烈派第一人”。

然而正是这个人，当他刚刚登上激烈的巅峰，却突然转向。转向的程度之烈、速度之猛，同样令人眼花缭乱。想一想吧，当人们正在为《衡报》末几期主张“无政府”“共产制”的言论而感到震动的时候，谁能料到它的作者已写下《上端方书》，投入了捍卫清政府镇压革命的行列中呢？

不错，刘师培投入端方幕中，才二十六岁。后来章炳麟向民国临时大总统孙中山力保他，正是以他年轻误入歧途作为一条理由。但刘师培却不领情。章炳麟求情照准，拉了蔡元培在报上共同署名大登广告，“求与刘师培通信”，而刘师培则置诸不理。以后他又投靠阎锡山，投靠袁世凯，又作文为袁世凯恢复帝制鼓噪。蔡元培再次宽恕他，主动聘他做北大教授。但他仍不感恩，明知蔡元培同情新文化运动，还是纠集北大一批教授学生公开反对，直至他病死。看来他后九年反对革命，同前六年鼓吹“革命”，同样激烈，大有“好马不吃回头草”的气概。

怎么理解他前后两段时期的相反两种“激烈”呢？至少在目前还没有令人信服的历史解释。

1987年

二一〇
辜鸿铭的“图章”

“由于我本人曾有幸加入了我们的牛津战士们的战斗行列，我就更有可能讲述那场运动的经过。”读到辜鸿铭的这一自白，没有一位历史研究者，不会对他个人以往三十年的“行状”，不发生追根寻源的兴味。

辜鸿铭晚年居于北京，常常出现在凌叔华父亲凌福彭的客厅中。据这位女作家回忆，有回辜鸿铭忽然对她父亲说，想刻一方图章，印上自己一生的履历：“生在南洋，学在西洋，婚在东洋，仕在北洋。”

倘若把辜鸿铭所谓的一生，下限定在清亡以前，那么这十六个字，除了“婚在东洋”四字稍有疑义外，可说十分简约地道出了他的生平。

“生在南洋”，没有疑问。1857年，当清咸丰七年，农历丁巳年，辜鸿铭诞生于英属马来亚的槟榔屿。辜氏原籍福建同安，不知何祖移居“南洋”。至迟从辜鸿铭的曾祖父辜礼欢起，辜家便同英国殖民者结好，而成为当地华侨第一望族。辜礼欢的裔孙辜紫云，作为该岛一家橡胶种植园主、英国人布朗（Forbes Scott Brown）的司理，主从关系十分良好，致使辜紫云的次子出生，便由布朗夫妇认作养子。这孩子取名汤生，便是日后以字行的辜鸿铭。

“学在西洋”，大致清楚。布朗原籍苏格兰，约在1867年左右，带领养子辜汤生返乡，送他入当地某名校接受英国式教育。中学毕业

后，进入以《英雄和英雄崇拜》《过去和现在》等书扬名西方的卡莱尔任校长的爱丁堡大学。1877年（清光绪三年），辜鸿铭年方二十一岁，便以各科成绩均为优秀的成绩，在爱丁堡大学获得文学硕士学位。据说，在辜鸿铭留欧期间，他的生父母相继去世，但他的养父母尊重他生父母遗愿，向他隐瞒了这个消息，以使他能继续安心在欧洲游学。不论这说法的可靠程度如何，我们但知他在离英后又赴德国来比锡大学获得土木工程师文凭，并曾赴巴黎短期进修法文。

“婚在东洋”。辜鸿铭晚年有一妻一妾。妻有三寸金莲，乃汉族妇女无疑；妾为日本人，同样屡见于报刊。凌叔华似乎知道这个疑问，特在回忆中加注说“辜之原配是日本人”。证以清末民初曾在青岛大学与辜鸿铭儿子辜守庸同学的沈来秋的回忆，或许可信。

“仕在北洋”，问题就多了。辜鸿铭大约在1879年（清光绪五年）从欧洲返回马来亚，随即入英属新加坡政府任职。恰在这时，在巴黎获法学博士学位的马建忠，奉李鸿章召，回国入其幕府，途经新加坡。辜鸿铭慕名往访，长谈后第三日便辞去公职，返家改着清装，改吃中餐，改学汉语。那以后五年，他的行踪，有种种说法，或说往来于香港、广州，或说受教于上海、厦门，但这几年他学会说蓝青官话并读过了朱注《四书》，则是无疑的。清光绪十一年（1885），一个偶然的机会，他由两广总督张之洞的幕僚赵凤昌推荐，受聘为总督衙门的德文译员。从此跟随张之洞，由广州而武昌，而三至南京，而北调京都，历时达四分之一世纪。

1993年

二一一
马相伯说孔教会奉财神为教主

马相伯认为，康有为等硬说孔子是宗教家，硬说儒学是中国人唯一信仰的宗教，非但违反历史，而且否定人所共知的现实。占中国人口最大多数的农民，什么神都拜，就是不入孔庙拜孔子，什么佛道巫术的古怪道理都信，就是不信政府提倡的所谓孔子之道。即使清朝的皇帝官员乃至死后从祀孔庙的著名道学家，“大都孔亦拜，佛亦拜，拜了佛，仍不失其为尊孔子”，“虽将天下之教，一一崇拜，一一信从，于为名士、为名儒，一无所损”；可见这些叫人信仰孔子的上流人物，都口是心非，自己并不真正信仰。

康有为等要在宪法中明定孔教为国教的一则理由，即有欧美宪法的先例。马相伯驳斥说，第一，中国传统所谓教，指的是饮食男女、伦常日用的守则，不是西方传统那种具有超越意义的信仰体系，因而从孔子以来所谓的教，其实是学，二者不能混同；第二，即使在欧美，政教分离早已成为潮流，不承认国民教育应该把超越性的神学作为修身的根本。“今日欧洲各国，若法、若奥、若义、若德等国，纷纷逐出学校中之耶教，置诸学校之外，即为此故也。何我国人尚不明世界大势之所趋，而必奉孔子之道，为国民教育修身之大本，且规定于刚性之宪法中，使之不可动摇哉！”马相伯嘲笑陈焕章的一个荒唐说法。陈焕章说孔教会所以坚持定孔教为国教，是因为考虑到中国若被外国灭亡，“入主中国者，必立孔教为国教”。马相伯说那可能是真的，但那时孔教也成了“外国教”。

中国俗谚说“姜是老的辣”。从清末到民初，抨击康有为的孔教论的论著不胜枚举，但没有人把这种理论与主张者的经济利益挂钩

的。我们只发现马相伯作过如此揭露。

当年义和团曾宣称在华的欧美人士是“大毛子”，中国的基督徒则是“二毛子”，应该一概格杀勿论。十七年后孔教会的活动，使马相伯不由得想起义和团的先例。他说，假如规定教育的唯一根据是所谓孔教，则不信者“不谓之大二毛子，其可乎？犹不施以庚子年之杀戮，不成其为中华民国矣！”以后的中国史证明他的忧虑并非过虑，但1916年的中国环境仍然允许他假托大毛子和二毛子的对话，用嘻笑怒骂的口吻斥责天坛宪法草案的荒谬，并揭露“国教与国库之关系”。

> 大毛子曰：其关系人民之负担，殆有甚矣！西报载民国二年（1913），有人呈请政府，令凡婚配者皆到孔庙，仿到教堂礼，每起收四元，以四万万人数计之，一年婚配者可三千万，应收一万万又二千万元。又凡纳妾者皆富户，初次征二百元，以后依次加倍，计通国纳妾者，每岁不止二三万户，是收数亦颇可观。愿以一半归政府，余归孔教会。
>
> 二毛子不禁大声曰：好贪心！好贪心！原来请定国教，止为金钱计耳！（《宪法草案大二毛子问答录》）

这不是马相伯的夸张，而是陈焕章的算计，因而马相伯屡屡公开讥笑陈焕章，说孔教会与其奉孔子为教主，不如奉财神为教主。陈焕章则从来不敢予以回应。

1993年

二一二
王国维释《红楼梦》

王国维于1904年发表的《红楼梦评论》，属于近代红学的开山之作。他在本世纪初，首次应用西方哲学诠释中国文学，首次从纯文学角度评估经典性小说，首次断言《红楼梦》的价值在于艺术和伦理意识的结合，这在中国文学史上都堪称石破天惊之论。但他相中的西哲是叔本华；他依据叔本华的美学观念，强调中国文学作品罕有悲剧意识；他因而断定唯有《桃花扇》《红楼梦》两种所表现的“厌世解脱之精神”，才符合近代世界文学的潮流；他进而申述《桃花扇》所示来自“他律”的解脱算不上真解脱，因此只有取向相反的《红楼梦》，才可称“彻头彻尾之悲剧”“悲剧中之悲剧”的唯一作品，如此等等见解，不待说每一点都必定引起争论。

1992年

二一三
中医学

倘说中外学者对于传统的中国医药学的研究兴味，在本世纪中叶以前，依然集中在它的科学性方面，那末近半个世纪便愈来愈向人文方面拓展。

这不奇怪。中国的医药学，单从文献遗存来考察，至迟在公元前五百年，就开始构成独特的学术体系。这个体系，由古典时代到中世纪，相继与五行说、阴阳说和不同形态的儒学相结合，绵延不绝，达二千余年。它不像古希腊开始的西方医药学传统，在欧洲的黑暗中世纪曾经没落到几乎中绝的地步，致使文艺复兴时代人们必须由中世纪的废墟中将其重新寻找出来。但也因为传统的中国医药学体系，无论在经验方面还是理论方面，与近代欧洲的医药学相形，都显得如此差异分明，所以在只知或只信“西医”的人们眼里，当然既难解又神秘。而中医药学典籍的丰富既举世无匹，文言的表达形式和术语的嬗变过程更使人索解为难，于是它合不合乎近代“科学”的问题，在中外文化交流变得日趋频密的近代，成为争论的重心，便是合乎逻辑的。

1995年

二一四
古老的医药学的价值

第二次世界大战结束以后，现代科学的高速发展，“欧洲中心论”的加剧瓦解，促使人们可以应用更精确的技术手段，重新探究种种古老的医药学的真正价值。例如，美国汉学家谢弗（E．H．Schafer）于三十年前发表的名著《撒马尔罕的金桃，唐朝的舶来品研究》（中译本改题《唐代的外来文明》），便曾说“从某些方面看来颇‘现代的’特效药物，其实早在中世纪中国的中药中就已经使用了”。对中医学的理论认识，又何尝不是如此呢？记得数年前著名物理学家杨振宁在一次回内地访问中，就希望我们的科学家加强对经络系统的研究，因为这已成为西方科学界热切关注的一个课题。谁都知道，经络的发现是中医学的特殊贡献，它初步形成理论，可能比《黄帝内经》出现的时代还早，这已由马王堆汉墓发现的古医书提供了佐证。而美国、西欧的科学界，急切地希望揭开经络真实存在的奥秘，无疑与中医的古老针灸术在西方世界日益普及有密切关系。不待说，人们对中医药学的科学价值刮目相看，必定导致对这个体系的人文意义的典范性和普适性的重新认识。

正因如此，传统的中国医学文化，正如传统的中国儒家学说诸形态一样，在未来世界的普适性，虽然尚属逻辑推论，但二者在人类文化既往过程中的典范性，却已由历史得到证明。无论从文化史、思想史或学术史的角度，回顾一下这个典范性的不同侧面，或许有助于我们的讨论。

1995年

二一五
天人相分

人与自然的关系，在中外古今的历史上，属于所谓永恒的课题。我们至今不能确指“人是万物之灵”的观念的时空起源。但中国思想史的研究表明，假定我们相信《尚书》的若干篇章真是夏、商、周三代列王言行记录的话，那末殷纣王声称“我生不有命在天”，便是中国人藐视自然法则的首出体现。无论如何，到公元前5世纪初左右，孔子生了病，却拒绝门徒代他向天祈祷，已证明这位原始儒学的创始人，也是实际拒绝承认“天人合一”乃最高真理的先驱者。大约过了两个半世纪，自命是孔子嫡系传人的荀况，便骄傲地宣布人与自然毫无关系，所谓“天人相分”。尽管中世纪儒学的这位教父也称道“良医”，而谴责所谓“讳疾忌医”的名言，也出自他的高足韩非的遗著，但他们开启了中世纪儒学“反鬼神而信术数”的机械论传统。

1995年

二一六
中医学与道学的契合

人有两重性，所谓社会人与自然人的统一。原始儒学虽不否定人欲，却无不将人人生而俱有的食色欲求等同于禽兽性，并都以为体现人类等级结构的“礼”，才是社会稳定的表征。强调人的社会性，自有其历史意义，但贬斥乃至否定人的自然属性，则肯定不能作为医学的动因。无论中外古今，医学的基本前提，就是将人看作是生而平等的，贵贱良莠，都有生老病死，因而不论对象，治病救人，便是任何时代良医共有的价值尺度。良医也必须重视人的社会性，施治时要依据病人的生存环境及个体历史而对症下药，但已非孔子所谓克己复礼的尺度。

因此，中世纪的中医学，在文化取向上，更多地认同于古典时代的道家，便是合乎逻辑的。相传曾为孔子师的老子，做过一部仅五千言的小书。据本世纪初章太炎的《论诸子学》，这部《老子》是专为揭发孔子的儒术秘密而作的。此说是否属实仍待证明。但《老子》论人，特别强调人与自然的从属关系，所谓人虽属域中“四大”之一，却次于地、天、道，而最终“法自然”。因而《老子》批判“人之道”总在反“天之道”，成为《黄帝内经》全部理论的出发点，便不足为奇。

1995年

二一七
中医学与经学的关连

《黄帝内经》是中世纪中医学文献理论的奠基经典。它的成书年代尚有争论，但它的理论取向和形态，与汉武帝时代“儒术独尊”后的经学相似，则无可否认。目前还不能判断二者有继承关系，但二者都曾由战国后形成体系的阴阳五行说汲取养料，二者都曾把西汉初期时的黄老学说作为继续讨论的理论基石，二者都已同荀况集大成的原始儒学的天人相分观念相背离，也同样无可否认。

自从公元前2世纪晚期“儒术独尊”，直到本世纪废除科举，先是董仲舒、刘歆相继认可的“五经”，后是朱熹编定的“四书”，以及历代王朝颁布的官方诠释，占据了意识形态的垄断地位，因而成为中世纪知识体系的核心。但由五经四书为教材的儒家学说，变来变去，都没能克服先天弱症，即关于人与自然的认识，缺乏自然观的坚实基础。中世纪晚期理学家关于理气的讨论，尽管热烈，但朱熹的“格物”徒存空论，王守仁的“致良知”更止于人心。唯有不断探索人体生理病理机制的中医学，才不断弥补着中国中世纪知识体系重人文轻自然而造成的空白。从这个意义来看，中医药学的研究，如能超越专业范畴，而能拓展到文化领域，对于全面而深入地探讨中国传统文化的基本结构，无疑极其必要。

中医学与传统文化的关系，在中国文化史的研究中，目前仍属于探讨不足的领域。

1995年

二一八
人道、天道、医道

我们的先哲观察天人联系，也如古希腊哲人那样，好把人体比作小宇宙，不同的是中国人并不把宇宙看作一架机器，而习惯将它说成受“道”所支配的综合体。因此，哲人们阐述治国原则，所谓人道应该上符天道，便经常拿医道作尺度。早在公元前5世纪，号称《春秋外传》的《国语》，便有“上医医国”的说法。这不仅是医家的人格追求，更其是历代关心国事的学者和思想家的一种共识。远的不说，明初曾为朱元璋设计治国方略的刘基，他的指导方针，便是“治天下其犹医乎”？虽说他在元末大乱后，医国方案得到皇帝的采纳，在历史上属于罕见的例外，但这个治“天下之病”似乎颇为成功的先例，直到清中叶后仍然诱惑着提倡改革的仁人志士。拙著《音调未定的传统》描述过龚自珍的药方论，可知还在鸦片战争前二十五年，便曾创制“改革”一词并赋予其近代涵义的这位诗人兼思想家，终其一生都在受着要当“医国手”的念头折磨。辛亥革命的思想家章太炎，异常钦佩刘基，在民国初抨击袁世凯，同样把腐败专制称作“国病”，说是要改革不良政治，“非先从医治国病，铲除专制劣根下手不可”。康有为在清末曾力倡变法维新，到民初又力主虚君共和，他最爱用的理由，也都是中医学的对症下药的种种原则。

主持过北宋庆历革新的范仲淹，少时曾引俗谚示志：“不为良相，当为良医。”这在后世经常成为不得志士人的一种牢骚。但牢骚也是历史实相的折射，表明在中国中世纪，有志改革弊政的读书人，几乎都会从中医典籍中寻求知人论世的启迪。

1995年

二一九
《黄帝内经》

阴阳五行说构成《黄帝内经》理论体系的基础。《内经》是否成书于战国时代，固然尚待确证，但《素问》在西汉已流传，与孔门“五经”以今存面貌传播同时，而五行说与阴阳说结合成体系，也不会早于战国末，这都是目前学术界较流行的见解。因而随着“儒术独尊”成为所谓经学的认识论一大支柱的阴阳五行学说，与《内经》概括的古典医论的相互关系，在我看来也未必如有的学者所说，是渗透与被渗透的主从关系。这且不论，单看后来的经学史，则曾力辨阴阳五行学说非孔子原教旨的章太炎、梁启超等，却都不否认它在董仲舒以后盛行至今，恰从否定方面描述了它的效应。中外哲学史、思想史研究都证明，任何一种认识体系，假如缺乏自然研究成果的支持，是不可能被人们普遍接受的。何况阴阳五行说历经二千年久盛不衰，更需要从自然史与观念史相结合的角度，探究它如何在不同时代的实证科学中获得“能源”的补充。在这方面，以《内经》体系作为出发点的中医学研究，由于经验的世代积累，而使阴阳五行学说越来越成为一种实证理论，可能比历法天文学的更新发展，对中国人的传统宇宙观和认识论，提供了更有力的支持。

1995年

二二〇
气·道·数·理

春秋末的医和，就曾用“气”来说明疾病的总因。《内经》更描绘气是天人赖以共存的根源，并以阴阳五行系统，来构造气的运行机制。由此在《老子》已是无所不在的宇宙本体的“道”，得到“气”作为内涵，不再显得虚无缥缈。所谓气，很像今人所说的“信息”，虽然看不见，摸不着，却充盈于天地人中间，可以感知，可以认识，因而可以把握它的变化运行的具体法则。人和自然在宇宙中的统一性，便被“气化流行”这样的古老语言，表述出来了。以后中医学将气的运行甚则，所谓“数”，以及生老病死的内外因素，诠释得如此严密，致使程朱系统的理学家，在论证“理”才是宇宙本体时，总难以克服所谓气一元论的障碍。从这一点来看，在中世纪的中国，坚持从世界本身来说明世界的光荣，并不完全属于张载、王夫之到戴震一类哲学家。王夫之的《思问录》等书就证明，他在多大程度上得益于中医学理论。

1995年

二二一
中医蕴含的辩证原理

有学者否定传统思维，以为中国科学技术不发达，应归咎于没有形成西方亚里士多德式的逻辑学。我曾指出，这意见不合历史，已由清末民初关于墨辩、正名的研究所证明。其实更有说服力的证据，在于中医学特有的辩证论治。它在理论上或许没有达到黑格尔辩证法的高度，但在经验层面上，却是受形而上学思维方式支配的西方医学传统所难以企及的，尤其是重视思维的主动性。“医者意也”，决不能斥作主观唯心论。古汉语的意字，本有志、疑、料等多重含义。医术主要来自经验，而医者的经验积累往往包括本人付出的痛苦代价，所谓“三折肱始为良医”，因而在论治时能思多疑，面对复杂的情况作出随机处理，似乎不合形式逻辑，实则正是辩证法的要求。它与自以为是、随心所欲不能相提并论。近见裘沛然教授剖释“医者意也”含义的专论，对这一点更可了然。

1995年

二二二
“医者意也”

凡良医必重医德，“治病救人”一词在中国已成超越时空的道德判断尺度，而“良药苦口”之类源于临床经验的术语，在中国久已成为政治的或人生的道德格言，都不用再说。众所周知，中世纪式的社会政治环境，造成创新难，说真话难，坚持真理更难，因而实事求是，便成为难能的美德。清乾嘉之际的汉学家，所以赢得世人尊重，并非由于个个学识俱佳，而是由于在那种政治腐败已普遍侵蚀社会道德的环境里，他们却体现出以“实事求是”为表征的群体品格。这种群体品格，使他们虽然只有极少数人敢于批判专制君主“以理杀人”，却多半倾向变革导致腐败的成法，而良医便经常被他们引作榜样。在皇帝眼皮底下编纂的《四库全书总目》，于子部医家类叙论中，居然出现“儒有定理，而医无定法，病情万变，难守一宗”那样否定官方理学保守主义的论调，就可见一斑。因而汉学名家出来的龚自珍，初唱“自改革”论，便借“医者意也”的格言作由头，说是药方不论今古，但能“中今病”，即不必皆从己出，也不必泥乎经史，也就是他自称殿试对策的“药方只贩古时丹”。由此也可知良医的职业道德标准，作为一种文化传统的历史效应。

1995年

二二三
中医学走向现代化

我至盼中国医学文化研究，能够更多地注意中医学走向现代化的历史进程。在我看来，人类世界走向现代化，是个整体进程。这过程倘由16世纪算起，至今已达五百年。这五百年的历史表明，中国人对人类世界的现代化，作出了重大贡献，其中便包括医药学。但以往在“欧洲中心”史观笼罩下，中外历史著作往往将中国走向现代化，描绘成纯属被动的过程，而在本世纪中叶盛行起来的巴甫洛夫生理学“刺激反应”公式的影响下，这个被动过程又被说成因反侵略失败而被迫西化的过程。我以为两种说法，其貌相反，其实相同，都不合历史，因而否定全盘西化，并不证明保全国粹说有理。中西医学，各有长短，只能互补，不可能出现一个吃掉一个的前景。但如何互补，而不是互诮互诋，乃至党同伐异，本世纪的中国文化史，包括医学文化史，已提供了足资启迪的思考资料。

1995年

二二四
从历史本身说明历史

我以为，历史本身就是历史，我们需要做的是，坚持从历史本身说明历史。现在的“五四”研究，应该说还没有做好这一点，很多人在没有理清历史事实以前，就急于作所谓的评价，包括政治的评价和道德的评判，当然还将线条简化了，简化到在“五四”时就出现了两种世界观、两条政治路线、两种方法论的斗争，简化到这个人是进步的、革命的，那个人是落后的、反动的。作这样的评价，如果是做研究的话，很难站得住脚，如果是说历史的话，很难令人信服。这里不是材料不够的问题，而是材料太多，很少经过清理。研究历史，我很赞成马克思在致恩格斯的一封信里谈历史研究时讲的两句话，一句是：“真理是由争论确立的。”一句是：“历史的事实是由矛盾的陈述中间清理出来的。”

1998年

又

我至今感谢我的两位导师，陈守实教授和周予同教授。陈先生引导我从读原典入手，直接了解马克思的方法。周先生则引导我从做基本功入手，系统掌握中国传统的治学方法。这使我有机会对中西不同的治学方法进行比照，努力寻求不同方法的结合点。我承认这样做很艰难。也许是学历史的缘故，在读原典的时候也总想了解马克思、恩格斯的研究方法是怎么来的，他们提到什么人，无论是赞成的、批评

的、反对的，那些人的原著我都想读一读。读得较多的，自然是德国的古典哲学、法国的启蒙学者、英国的进化论等诸家的著作。我也对马克思以后的西方历史研究方法的变异争论感兴趣，凡有中译本的都要翻翻。翻来翻去，我仍然以为马克思的唯物史观和辩证方法，最有助于我看清历史是怎么回事。但我也不拒绝吸取别家的方法。在我看来，方法论与世界观没有必然的联系。比如说诠释学方法，特别重视“文本”的多重含义，以为各个层面的含义重叠交叉。只有通过对历史形成的含义的系列追寻，才能对历史进程作出恰当的诠释。这就使我觉得比清代汉学家“治经如剥笋”的说法更有启迪，更有助于我所涉猎的古典文献研究。

1984年

二二五
区分论学和论政

我向来以为，倘若坚持从历史本身说明历史，那就不能将论学与论政混作一谈。即如长期作为中世纪中国统治学说共同形态的所谓经学，也应如实地承认，其学即求知与其术即实用之间，存在着时髦所称的“游戏规则”的巨大差别，否则便无法解释，在“学随术变”已成传统的中世纪，何以背离现行帝王统治术而被未来专制君主采纳的经学形态，起初总被当令的意识形态摈为异端或伪学。胡适在政治上毕生信奉自由主义，这使他在风云变幻的中国政坛上，形象也在所谓正、反、中庸三种角色中间游移。但无论他的政见属于“进步”还是“反动”，似乎都没有改变他在青年时代便定型的治学态度，那么就是他至死仍然相信的一个原则：“实事求是，莫作调人。”

1998年

二二六
论从史出

要坚持从历史本身说明历史。所谓“历史评价”恐怕都不能简单化。不论你是从政治的、思想、文化的，还是道德的判断，都要仔细研究过去的各种各样的说法。我们不能要求人人都通晓中国的全部历史，但必须要求，谁自称从近代历史中得出见仁或见智的历史判断，谁就有义务向读者出示判断的历史依据。倘若相反，不顾中外史家通过重新清理材料和深入辨明底蕴所确认的历史事实，而依据现成的某些史著，要求读者一概奉作历史真理，那么可笑的是谁呢？有历史在。

1998年

二二七
赞纯学术研究

所谓学术，在中国的古老含义，原指学问与政术，就是说二者本来不是一回事。迟至两汉，由司马迁、班固的记载证明，人们都很重视二者的区别，因此学贵探索，术重实用，后者尤重所谓君人南面之术。用不着特别指出，中世纪的君主，无不非常关心早经秦始皇、李斯探讨过的“安宁之术”，所以对待“学”，也无不以秦始皇、李斯确定的尺度，作为帝国可否容忍的判断标准。那就是一切学问都必须有利于“使天下无异意”。于是便出现了中世纪学随术变的传统。直到18世纪满洲君主的文化政策，将大批学者驱赶到书斋里，学与术才再度双水分流。梁启超在辛亥革命前夜发表《学与术》一文，说是近代西方才懂得学与术的分野，自然悖于中国历史，但他又说“我国之敝，其一则学与术相混，其二则学与术相离”，难道没有道理么？我们总是不愿承认人文学科与社会学科有别，总是不肯正视自然科学与技术科学有别，总是不分青红皂白地要将基础学科纳入致用的领域，以致“为学问而学问”、“纯学术研究”等，竟成为可怕的罪名，难道不曾屡被我辈身受么？

1998年

又

也许由于我的论著常常引用18世纪以来经史考证学的某些结论，也许更由于我对中世纪晚期统治思想领域盛行的那些义理总是持批评

态度，因而我受到学术界一些朋友的更多不解和指斥，认为我重考据而轻义理。这种指斥在逻辑上的推论，当然是企图遁入“纯学术”领域，避开现实问题议论而去“钻故纸堆”云云。幸而这类朋友对我进行心理分析的结果，发现终极原因在于担心犯某种错误，就是说想明哲保身。我感谢这样的宽容，却不佩服这样的心理分析。因为在我看来，人文科学、社会科学的任何领域，都属于合理的社会分工，每个领域学者，都能不受非学术因素的困扰，都能安宁地从事各自的“纯学术”研究，独自地面对真理、面对真实，恰恰是社会稳定而有序的表征。

1987年

二二八
非“一切历史都是现代史”

克罗齐的著作，据我的记忆，初次接触是在三十年前。那时人们将他看作“资产阶级史学流派”中最强调主观唯心主义的代表者，而我并未特别注意。岂知80年代初，“一切历史都是现代史”的命题，突然时兴起来，而且据我观察，它最受想跻身学术界而学浅识陋者喜爱。我略知克罗齐，他的新黑格尔主义立场和他的美学偏好，使他想把黑格尔的美学原则变为历史学的原则，而不顾黑格尔的历史哲学另有思路。我不反对历史认识属于立体感受的说法。伽达默尔讨论诠释学方法原则，便认为“当谓”（文本作者的动机与意向）的揭露，将客观历史化作主体意识的不同层次，本是文本诠释的最高追求。但克罗齐的命题，特别是这个命题的某些中国门徒的拙劣解说，使这个命题变成了比胡适中国化了的美国“实验主义”更违背“文本”的悖论，这也无可否认。我曾经支持过西方文化史的研究，后来我退为观众，原因之一就是我不赞成借用克罗齐的这句话，来为别的意向作为遮掩。这种角色的变换，也可说是来自主体感受。同一人对同一事物的感受，在同一事物的意义转换前后就如此不同，那么，在研究历史人物和历史事件时，不论时代相距多么遥远，但只要是在清理历史事实，就必定要追求主体感受与客观进程的吻合。我曾经不厌其烦地陈述这一感受，即做学问，倘能撇开个人名利，毫无顾忌地追求历史的真实，也可能只得到“法乎其上，仅得乎中”的效应。那么“法乎其中，仅得其下”，而“法乎其下”者，其收获可想而知了。许多人把标准定得太低，于是，异常艰难的“究天人之际，通古今之变”的历史学就变得易如反掌，他那“一家之言”，便是经不起事实和感受检验的“胡说八道”。

1989年

二二九
略论诸史之“重写”

假如“重写学术史”限于人文学科的各种专门史，那末“重写”说，也失诸笼统。一瞥近五十年人文诸学科的研究史，便可知有的早是不断在“重写”的热门；有的已在“重写”而不引人注意；有的至今还属于空白，“本来无一物”，何需谈“重写”？不过有一项空白，在我看来应该属于“重写学术史”的题中应有之义，至今仍待填补，那就是最为狭义的“中国学术史”，包括学史与术史，也包括通史与断代史。比如葛著《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》[注]曾强调指出的，“重写思想史”不能忽视中国思想史与中国经学史的相互关系，但我们至今仍没有一部像样的中国经学史论著。我们还只能依据皮锡瑞、马宗霍乃至日本的本田成之的论著，来了解所谓中国经学史。我编的《周予同经学史论著选集》，只提出了问题，并且只提出了若干老问题。我看葛著涉及这部分历史的论说，颇感不足，那也许只能反责自身。但仅举此例，也许可以表明我们仅在涉及“中国学术史”的这一点上，还有多少工作可以做。

1998年

---

1. 即葛兆光《中国思想史》第1卷——编者注。

二三〇
第一要问“是什么”

任何一种历史研究，那第一步都只能用力于讨论对象“是什么”，然后才可能追究“为什么”。文化史研究当然也不例外。这不是说理论不重要，而是说不能用文化学代替文化史。我完全同意，只要有利于揭示文化发展的历史过程，不妨尝试各种方法。但最好的方法所以能够获得最佳的成果，无非因为它能使我们能够更有效地通过详细占有材料，探寻出存在于历史本身中间的种种实际关系。假如不先弄清“是什么”，便急于回答“为什么”，那末这种回答无论说得怎么头头是道，却总不免令人怀疑这个“道”，只是心造的幻影。

1987年

又

所谓“义理、考据、词章”三者不可偏废，原是晚清流行起来的说法。它的特定含义，我曾作过讨论。我不以为传统考据方法所得结论便等同于历史事实，我也不以为义理一词可以作为历史认识的同义语。也许是多年来我常常重申坚持一种看法的缘故，致使我被学术界的一些朋友讥为“事实主义者”。我的这种看法就是以为：任何一种历史研究，那第一步都只能用力于讨论对象“是什么”，然后才能追究“为什么”。我以为历史研究的首要任务就是弄清楚“是什么”。我探究“是什么”的方法，其实说过多次，就是马克思、恩格斯早就

说过的："只要按照事物的本来面目及其产生根源来理解事物，任何深奥的哲学问题都会被简单地归结为某种经验的事实。"

1989年

二三一
逻辑不能代替历史

思想史或各种学说史的研究，固然不必处处追随历史的那种时而跳跃、时而匍匐的不稳定步伐，固然可以采用逻辑的研究方式，但正如恩格斯所说，“实际上这种方式并非是历史的研究方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已”。假如脱离具体的历史过程，假如无视历史事实乃至玩弄历史例证，那末，所谓逻辑的抽象只能是想象，所作推论也无非是杜撰。我很乐意相信思路新颖的反思结果，但希望那是逻辑与历史相一致的真学术成果。

1990年

又

世界大同也许在可以企及的将来，仍属东西方哲人们共有的而渺茫的一种理想。然而从有文献以来，这种理想时现时隐，却从来没有断绝过。我们可以批评乃至讥嘲那些哲人们，谁也没有真正发现过到达大同之路，却不能否认，人类社会的空间差异，随着时间的推移，变得愈来愈小，乃属历史的事实。如果不抱种族的、意识的或其他非历史的偏见，而坚持从历史本身说明历史，那末从这个基本的历史事实中间，除了证明那些不幸的哲人们的大同理想，并非无源之水，无本之木，还有别的解释么？

当然逻辑不能代替历史。而我的专业，更驱使我拒绝任何主观的臆造的所谓历史诠释。我佩服孔子为在东方复兴礼治的顽强劲头，我

也佩服孙中山致力于国民革命的奋斗精神。但劲头与精神，正如时髦的或悖时的种种主张主义，用来诠释历史，无疑不失为一种参照，却不可能使历史强就我范。

因此，在中国历史上，有没有从孔夫子到孙中山的所谓一以贯之的传统？就我的考察结果来说，仍然只能看作是一种纯逻辑式推论。推论可能最终被历史证明是一种卓越的预见，但在历史仍然表明预见没有得到证实以前，推论不过只是推论。

老子言人，说是“自知者明”。孔子言史，说是夏殷之礼“文献不足”。孟子曾告诫“人之患在好为人师”。庄子也叹息“吾生也有涯，而知也无涯”。职业分工，使我总在习史教书作文，而年事愈增，愈觉先哲这类遗言有理。更其成为教书匠以后，倏忽已逾俗谓一世，读书渐多，阅世稍深，每见现状变为历史，非始料所及，那样的轮回，至少已亲历十度。也许囿于狭隘的经验论，每每由此回头看古近历史，对于时彦前修所论的文化传统，是否合乎历史实相，也不由得疑窦日多。

我不欣赏治学当于不疑处有疑的说法，同样不赞成读史有疑处不疑的态度。

1994年

二三二
黑格尔说历史教训

人们惯以历史上经验的教训，特别介绍给各君主、各政治家、各民族国家。但是经验和历史所昭示我们的，却是各民族和各政府没有从历史方面学得什么，也没有依据历史上演绎出来的法则行事。每个时代都有它特殊的环境，都具有一种个别的情况，使它的举动行事，不得不全由自己来考虑、自己来决定。当重大事变纷陈交迫的时候，一般的笼统的法则，毫无裨益。回忆过去的同样情形，也是徒劳无功。一个灰色的回忆不能抗衡“现在”的生动和自由。从这一点看起来，法国大革命期间，人们时常称道希腊罗马的前例，真是浅薄无聊极了。

以上一段话，摘自黑格尔的《历史哲学》的王造时中译本[注]。它说于上个世纪30年代初，值清道光十年。历史仿佛为了表明其中某些见解，同样适合于中国，不过十年后，清帝国便在鸦片战争中被英帝国打败了，被迫签订了可耻的城下之盟。

那场战争，是“天朝”与“西夷”的首次较量，然而正义一方却输给了侵略一方。帝国官绅追究祸始，纷纷归咎于技术不如人，所谓不及西夷“船坚炮利”。是这样么？那时富尔顿汽船刚发明不久，还不能用于实战，而英国的“炮舰”，仍是武装起来的多桅帆船，“坚”度未必胜过四百年前郑和指挥的明朝远洋舰队。这且不说，就论所谓“炮利”。据稍后马相伯参观上海黄浦江上西人兵船的目击记，便证明那时的西方大炮，不见得比清军的大炮高明多少。当然，早出的“船坚炮利”论者，例如魏源，已引清开国史作证。满洲由东北边疆一个文明落后的小民族，乘明末内战的时机崛起，不过三十年

便闯入关内，摘了农民军打天下的“桃子”，岂非“师明之长技”，用夺自明军的“红夷大炮”武装八旗军队，从而报了努尔哈赤被“红夷大炮”击毙之仇，还最终制服了南明各政权吗？不消说，结论便应该是技术救世，“师夷长技以制夷”。

不能说清政府没有从历史方面学习。尤其是它终于依靠洋枪洋炮武装起来的欧美雇佣军的支援，终于制服了遍及大江南北的太平天国造反军后，学习西方“船坚炮利”的所谓洋务运动更加如火如荼，甚至建立起了完全应用西方技术的舰队，与明治维新后的日本争夺制海权。结果如何呢？马尾海战，南洋舰队的技术装备不比法国侵华舰队差，而且占有地利，却被对方一举歼灭。甲午海战，清日双方舰队同样是“师夷之长技”的产物，而且所“师”的是同一英“夷”，却是技术装备甚至“长”于敌人的北洋舰队被打得落花流水。不是说实践是真理的尺度么？这两度实践，雄辩地证明单靠学习西方的先进技术，并没有抓住阻碍帝国实现“富国强兵”的症结。

问题的症结，其实早在清日战争失败以前八十年，便由龚自珍明白指出了，那就是帝国政府如不主动实行“自改革”，结局必定是把“天下”送给他姓。倘说龚自珍的“自改革”吁求还失诸朦胧，那末经过了八十年，特别是所谓洋务派的“自强”运动，在实践上一再被证明无助于挽救帝国走向衰亡的命运，则症结何在，还不清楚么？

晚清思想史表明，不是没有人看出症结的真正所在。我曾指出，在19世纪中叶以后，冯桂芬、王韬、郑观应、汤寿潜、邵作舟、陈炽、陈虬、孙诒让、宋恕等一大批江浙士绅，在某种程度上还有湘淮系集团的郭嵩焘、薛福成等人，都曾由不同角度在不同层面提出过帝国体制必须实行“自改革”的问题。不宁唯是，当时在华的某些西方人士，包括所谓自由派传教士乃至驻华外交官或受雇于清政府的洋员，提醒帝国统治者不实行政治改革便难以图存的言论，也不能因人废言，至少可说是旁观者清。

1996年

---

1. 生活・读书・新知三联书店1956年版，页44。

二三三
恩格斯谈唯物史观

自从马克思的唯物史观被介绍进中国，首先在辛亥革命前的少数先送知识分子中间引起反响，接着在五四运动前后赢得愈来愈多的革命青年的信从。不过短短十几年，它便奇迹般地胜过了戊戌维新以来在中国竞相传播的各种新道理，变成了救中国必备的思想武器。

如恩格斯所准确陈述的：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来的繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生产资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”

承认这个简单事实，由这个基础来解释社会历史，就唤作唯物史观。用最简单的语言表述，就是社会存在决定社会意识。不消说，作为一种观念形态，唯物史观本身，同样属于社会存在的哲学表现，只是更集中，更普遍，因而成为放之四海而皆准的真理。

1982年

二三四
史学需要多角度的自由研究

社会历史过程本身就是个整体，是个全局，是个时空连续体。要再现这个过程，倘只从一个角度去考察，即使钻研得很深很细，那也只可能反映一个侧面，一个局部。

研究历史同研究任何问题一样，有时只消变换一个角度，便能获得新的发现。近几年，我们的研究，纷纷越出自造的雷池，从古代和中世纪的一般精神的高度，去俯视那些时代的各个领域的精神文化及其物化形态，很快就在研究中出现若干突破，就是例证。

1987年

又

观察历史向来有不同角度。历史属于过去，涵泳着既往的人间万象，虽已不可更易，却如佛典称道的那种宝珠，所谓摩尼，可随光照不同而呈现异色。人们看历史，倘若换个角度，映象便往往大异。

比方说从社会政治史的角度，观察明亡清兴的过程，那便如前述，中世纪晚期中国发生的这次王朝更迭运动，在时空连续性的意义上，可谓空前激烈，给各族人民都造成莫大苦难。因而在中国史上，17世纪只能称作黑暗的世纪，悲惨的世纪。那时代劫后余生的人士，回首当年，形诸吟咏，诉诸私记，追究明亡清兴的秘密，无不痛恨晚

明政坛的腐败，憎恶满族侵掠的残暴。顾炎武甚至以为这个过程，用“亡国”还不足形容，需称“亡天下”。

但时过境迁，尤其在18世纪清帝国的文化高压更趋凌厉提供了历史比照之后，人们从思想文化史的角度，再回首明清之际的百年过程，观感就很不一样。清末章太炎概括清统一后的文化状况，便以为较前出现了大倒退：“清世理学之言，竭而无余华；多忌，故歌诗文史楛；愚民，故经世先王之志衰”，总之“弗逮宋明远甚”。清中叶不是还有“其术近工眇踔善”的汉学么？那不过是恶浊文化氛围的产物，满洲大君剥夺被征服者的思想言论自由，手段越来越卑劣，文网越来越严密，于是“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”。

历史的观察未必后来居上，但章太炎观察晚明至清初的学术文化史，通过对比所得的结论，却胜过晚清从江藩、龚自珍、方东树、魏源、曾国藩、李元度到康有为等人关于清代学术的种种见解。难怪清末那班深受章太炎思想影响的南国学人，《国粹学报》的作者群，南社的诗人们，都对明清之际的学风文风表示钟情，特别赞颂那个时代的士林清议、文化结社，以及宁死也坚持与宦官专政、异族入侵抗争的学者名士的节操，以为那表征着中国早有卢梭式的争自由精神。

1998年

二三五
怎样读书

了解自己的专业，读书才可能自觉，好比航海必须确定目标，才可以鼓舞人们不畏风浪，克服险阻，努力跻登彼岸一样。难道了解揭露社会的经济运动规律的必要性的人，还会怕读政治经济学论著么？难道了解揭露中国历史运动秘密对于激励奋发图强精神所起作用的人，还会不想读历史学论著么？

不消说，懂得某门学问非研究不可，并不等于有了读书的兴味。而且，对所学专业的真正了解，也只能随着学习过程的深入，才能逐步实现。初学文科的青年，往往缺乏理性思维的习惯，而缺乏这种习惯，去阅读哲学社会科学论著，便难免产生乏味的感觉。这时候，除了虚心接受教师的具体指导，还需要有毅力，强迫自己去读那些貌似乏味的书。这也是一种自觉。因为目标已定，自知需要养成阅读理论性较强的专业论著的习惯，而习惯一经养成，就会变乏味为有味，所以尽管起初也会觉得很苦，却同那种因无可奈何而被迫读书所引起的痛苦不是一回事。

近代著名学者王国维，曾经借用三首宋词来形容做学问的三个境界。“昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路。”（晏殊《蝶恋花》）渴求学问，还未入门径，好比思念恋人，却因山长水阔，不明所在，而没法传送信息，这是第一境。“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”（柳永《蝶恋花》），这是进入第二境的情景，就像朝思暮想恋人来临以致日渐消瘦那样，对于治学着了迷。终于在遍历辛苦之后得到成功的欢悦，而升入第三境：“众里寻他千百度；蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处。”（辛弃疾《青玉案·元夕》）王国维用恋

歌来形容治学，比喻是否得当，姑且不论。但他概括研究学问有渴望、迷恋和觉悟三个阶段，则很好地描写了一切嗜好读书者的共同历程。

谁想衡量一下读书的自觉程度，这也许不失为一种标准吧。

1982年

编后记

在我们学生眼里，朱维铮先生无论教书作文，都风格独特。他涉猎的领域那么广泛，单是最近二十年，为本科生研究生开设的课程，便有十多门，包括经学史、思想史、文化史、史学史等。

朱先生任教于复旦大学历史系，年方二十四岁，次年就成为周予同先生主编《中国历史文选》的主要助手。以后这部教材由他独力修订（上海古籍出版社1979年上册，1980年下册），曾获国家教委颁发的大学文科教材一等奖，至今已印行二十版。他笔耕不辍，中年以来在国内外发表的学术论文，已逾百篇。著作有《走出中世纪》（中文版1987年，英文版1989年）、《音调未定的传统》（1994年）、《求索真文明：晚清学术史论》（1996年）、《维新旧梦录：戊戌前百年中国的“自改革”运动》（合作，2000年；台湾版名《未完成的革命》，1998年）等；《孔子思想体系》（1982年）一书，也由他写定。为了使学生有书可读，他常年从事旧籍的编校注释，出版过《章太炎选集》注释本（合作，1980年）、《中国现代思想史资料简编》第一卷（1982年）、《周予同经学史论著选集》（1983年，增订本1996年）、《章太炎全集》第三卷（《訄书》《检论》三种合校本，1984年）、《梁启超论清学史二种》校注本（1985年）、《康有为卷》（“中国现代学术经典”本，1996年）、《清代学术概论》导读本（1998年）；主编有“中国近代学术名著”丛书十种（北京、香港、台北，1998年），《马相伯集》（1996年，英文节本1995年）、《传世藏书》经学史类二十一种、诸子类五十种（1997年）、《利玛窦中文著译集》（香港、上海，2000年）。另曾主持编辑《中国文化》研究集刊、“中国文化史丛书”，以及论文集《传统文化的再估计》《儒家思想与未来社会》《基督教与近代文化》等。

由于学术成就引人瞩目，早在1970年代末，便有西欧学者慕名来华从朱先生问学。他又先后应邀在加拿大多伦多大学，美国印第安那大学，德国慕尼黑大学、海德堡大学、哥廷根大学，韩国高丽大学，以及香港中文大学等校，担任客座教授或访问学者。至于曾应邀在国际学术会议宣读论文或应邀发表学术讲演，所至国家、地区及次数，他已难详忆，只说大约有十余国的三十多所大学。

还在大学毕业前夕，我冒昧请朱先生指导我的毕业论文。没想到他居然同意，并对我的习作予以鼓励，事后才知是因为我选择了讨论早年马相伯这样的难题，并且提出的见解与先生所论不尽相同。那以后我就常为先生的研究工作充当帮手，同时也养成了搜集先生论著的习惯，因为先生从不留意保存手稿或散篇论文。没想到先生竟然因此认为我是他的论著节录本编撰的适宜人选。

这个节录本，已由吴通福先生编成初稿。今春先生赴港前，要我核对其原著并重编，这使我深感惶恐，只能根据己意调整结构并补充材料，力求使改稿更接近先生的思路和风格。改编稿获得先生认可，但愿也能获得读者认可。

张完芳
2002年2月于沪上